Peter Wade

RAZA Y ETNICIDAD EN LATINOAMÉRICA

Ediciones Abya-Yala
2000

Raza y etnicidad en Latinoamérica
Peter Wade

1a. Edición Ediciones ABYA-YALA
12 de Octubre 14-30 y Wilson - Casilla: 17-12-719
Teléfono: 562-633 / 506-247 - Fax: (593-2) 506-255
E-mail: admin-info@abyayala.org
editorial@abyayala.org. - Quito-Ecuador

Impresión Docutech
Quito - Ecuador

ISBN: 9978-04-640-2

Título original: ***Race and Ethnicity in Latin America***
Traducido por Ma. Teresa Jiménez M.,

Impreso en Quito-Ecuador, 2000

Pluto Press publicó este libro por primera vez en 1997
345 Archway Road, London N6 5AA
y 1436 West Randolph, Chicago, Illinois 60607, USA

La catalogación de la *British Library* se encuentra en la información sobre la publicación
La *British Library* dispone de un registro de catálogo de este libro
La catalogación de la Biblioteca del Congreso se encuentra en la información
sobre la publicación Wade, Peter, 1957
Raza y etnicidad en Latinoamérica / Peter Wade.
p. cm. (Estudios críticos sobre Latinoamérica)
Incluye referencias bibliográficas y un índice.
ISBN 0-7453-0988-7 (hc)
1. Etnicidad-Latinoamérica.
2. Etnología-Latinoamérica-Historia.
3. Relaciones de raza-Historia.
4. Negros-Latinoamérica-Identidad étnica.
5. Negros-Latinoamérica-Relaciones con los indígenas.
6. Indígenas-identidad étnica.
7. Latinoamérica-relaciones de raza.
8. Latinomérica-Relaciones étnicas. I. Título. II. Serie.
GN564.L29W33 1997
305.8’0098-dc 21 96-51820
CIP

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

En toda América Latina, y por supuesto, alrededor del mundo, las identidades raciales y étnicas se vuelven progresivamente más significativas para las minorías y las mayorías, los gobiernos y las organizaciones no gubernamentales. Los temas relacionados con la raza y la etnicidad adquieren mayores dimensiones, aunque alguna vez fueron considerados en declive y destinados a la disolución debido a la modernización política y económica. Los pueblos nativos y los descendientes de los esclavos africanos (que son el centro de atención de este libro) han formado organizaciones y movimientos sociales que apelan a una variedad de reformas de los derechos territoriales y políticos, de la autonomía cultural y, en algunos casos, simplemente del derecho a la vida. En algunos casos, los gobiernos han adoptado medidas políticas, incluso reformas constitucionales, que reconocen la composición multiétnica de sus naciones y acuerdan ciertos derechos especiales de grupo, con lo cual se alejan del clásico nacionalismo basado en la ciudadanía homogénea, según la cual cada quien era igual ante el Estado. Estos derechos, ya sea que se den o que se reclamen, se reconocen generalmente por el legado histórico que estos grupos debieran mantener: como los dueños originales de la tierra, como sujetos de esclavización y como víctimas del racismo.

En este libro se examinan las diferentes formas de entender estos temas a lo largo de los años. Más que una simple descripción de la actual situación en sus muy diferentes facetas, el objetivo es ofrecer un repaso crítico de los debates sobre el significado de las identidades raciales y étnicas y cómo analizarlas. Para ello, he recurrido a un enfoque histórico de las perspectivas teóricas sobre raza y etnicidad en América Latina. En un nivel práctico, creo que las perspectivas actuales son mucho más fáciles de captar cuando se sabe de dónde vienen y a qué debieran reemplazar. En un plano más teórico, estoy muy convencido de que el conocimiento es un proceso que tiene su propio pasado (una arqueología o genealogía), lo cual es necesario para saber comprender su actual dinámica. Como sugiere la metáfora arqueológica o genealógica, los enfoques actuales se basan, o se originan, en los enfoques pasados.

Es un error desacreditarlos por anacrónicos, y ello por tres razones. En primer lugar, si bien los trabajos anteriores sobre raza y etnicidad a veces siguen una línea que debe descartarse, ofrecen también elementos valiosos: no podemos adherirnos ahora a la visión abiertamente racista que tenían de los negros y los indígenas americanos los primeros observadores del siglo veinte, pero el intenso trabajo de campo etnográfico durante los años treinta y cuarenta allanó el camino para que se tomara en serio el punto de vista 'aborigen' de una manera –aunque con sus propios problemas– que posteriores enfoques no se atreven a negar. Igualmente, los análisis marxistas populares en los setenta han sido criticados ampliamente pero su clara comprensión de las desigualdades de poder y de la importancia de un análisis histórico no pueden soslayarse.

En segundo lugar, las perspectivas de cada período nos dicen mucho de la época, de las relaciones entre los estudiados y los que hacen el estudio, de la forma que se esperaba que tomara el conocimiento. Así es como los estudios funcionalistas dominantes desde los treinta hasta los cincuenta hablaban de un mundo donde se aceptaba que las sociedades indígenas fueran estudiadas como objetos localizados 'en el campo' – es decir, en alguna área conceptualmente rural, fuera del domino de la sociedad urbana del antropólogo, en el campo de su interés (o, raras veces, del interés de la mujer antropóloga) y dentro su distanciada mirada científica. Actualmente la comprensión de que estas sociedades indígenas se localizan en y están influidas (a menudo negativamente) por un campo más amplio de relaciones sociales que *incluye* al analista y su sociedad hace menos aceptable esta posición cientifista y objetivante. Pero nuevas perspectivas se construyen sobre una crítica de las viejas ideas y el antiguo orden social que las albergaba, de suerte que una comprensión de aquellas ideas y su orden social se vuelve necesaria. Una perspectiva poscolonial no tiene mucho sentido a menos que sepamos a qué se parece una perspectiva colonial: rectificaciones semejantes valen también para los enfoques modernistas y posmodernistas.

En tercer lugar, al intentar entender el presente con los fracasos de intentos anteriores, corremos el riesgo no sólo de reinventar la rueda sino también de caer en viejas trampas ya superadas en el pasado. Un visión crítica sobre la propia perspectiva se alcanza en parte con una apropiada comprensión del alcance de perspectivas posibles, incluyendo aquellas que empezaron algún tiempo atrás.

También es necesario ubicar el estudio académico de los pueblos indígenas y negros dentro de un marco más amplio que explique cómo estos pueblos han sido vistos y entendidos por observadores, señores, gobernantes, misioneros y así llamados protectores –sin mencionar cómo se han entendido a sí mismos. Éste es un campo de análisis enorme que no podemos abarcar aquí, pero vale la pena pensar acerca de las continuidades entre las cavilaciones teológicas sobre la naturaleza del indígena americano en el siglo dieciséis y los enfoques antropológicos sobre el mismo tema quinientos años más tarde. Uno de los argumentos de este libro es que desde fechas muy tempranas, los nativos ocuparon la posición institucional del *Otro*, esencialmente diferente de sus observadores; mientras que los descendientes de los negros africanos han tenido una posición mucho más ambigua, pues han estado tanto dentro como fuera de la sociedad de sus amos y observadores. Este hilo conductor corre a lo largo de la sociedad colonial, vuelve a aparecer en las naciones republicanas de América Latina y resulta evidente en la concentración antropológica sobre los nativos americanos a costa de un relativo descuido de los pueblos negros. Esto revela que la antropología social, y las ciencias sociales en general, no son una empresa enteramente nueva sobre la comprensión de los pueblos (surgida a fines del siglo XIX); son parte de una empresa mayor de *algunos* (particularmente, de los intelectuales occidentales) que comprenden a *otros* (particularmente, los dominados por regímenes coloniales y poscoloniales, y las clases trabajadoras y campesinas de los países occidentales). Lo cual es una razón más para adoptar una visión histórica de los debates sobre raza y etnicidad en Latinoamérica, algo de la mayor importancia cuando los derechos que reclaman los pueblos nativos y negros de América Latina (y que a veces se les concede, de mejor o peor voluntad) se basan ellos mismos en conceptos sobre sus tradiciones históricas y su estatus.

La estructura del libro es la siguiente[1]. Empiezo en el Capítulo 1 estudiando los conceptos de raza y etnicidad, pues toda discusión debe estar precedida de un claro entendimiento de lo que significan. Luego repaso ampliamente el panorama de los pueblos nativos y negros en América Latina, desde la Conquista, comparando y contrastando sus

1. Me gustaría agradecer a Jenny Pearce y a Françoise Barbira-Freedman por sus útiles comentarios durante el proceso de la escritura de este libro.

posiciones en los órdenes sociales coloniales y poscolonial, y en un estudio académico. (A estas alturas ya debería saberse que mi objetivo son los nativos americanos y los descendientes de los africanos, y no los otros muchos posibles 'grupos étnicos' latinoamericanos: los judíos, polacos, sirios, italianos, alemanes, etc. Cualquier intento de incluirlos habría acabado en fracaso). En los siguientes dos capítulos analizo las perspectivas teóricas sobre raza y etnicidad en distintos periodos, desde el temprano siglo XX hasta los más radicales enfoques de los años 70, pasando por los estudios de mediados del siglo. Los capítulos 5 y 6 estudian en profundidad las más recientes evoluciones que sitúan las identificaciones raciales y étnicas dentro de la nación estado y el contexto global, y a las que el posmodernismo influye. El último capítulo es una síntesis que trata de equilibrar las diferentes perspectivas analizadas, y que refleja la forma que tomará la antropología en un mundo a la vez más unido por las tecnologías posibilitadoras y más dividido por las desigualdades de poder.

1.
EL SIGNIFICADO DE 'RAZA' Y 'ETNICIDAD'

'Raza' y 'etnicidad' no son términos que tengan referentes fijos. Resulta tentador darle crédito a una visión progresista de las ciencias sociales que lleve desde la ignorancia a la verdad, especialmente en lo que respecta al término 'raza', que en épocas anteriores se utilizaba comúnmente de maneras evidentemente racistas, hoy reconocidas como equivocaciones manifiestas. Parece obvio que las acepciones de la posguerra para dicho término sean actualmente 'correctas'. Pero opino que cada término debe considerarse dentro del contexto de una historia de las ideas, del conocimiento institucionalizado de Occidente (ya sean las ciencias sociales o naturales) y de las prácticas. 'Raza' y 'etnicidad' no son términos que se refieran de manera neutral a una realidad transparente de la cual las ciencias sociales nos ofrecen una descripción cada vez más certera. Más bien, están entremezclados en discursos académicos, populares y políticos que constituyen ellos mismos parte de las relaciones académicas, populares y políticas, y de las prácticas.

Lo cual no significa que el contexto social particular determine completamente los conceptos académicos (inclusive el científico social). Tal posición, rigurosamente relativista, equivaldría a abandonar la empresa de una indagación sistemática dentro de nuestra condición social. Y asimismo ignoraría el hecho de que la dinámica de su propia búsqueda de 'la verdad' dirige hasta cierto punto a una indagación así: cuando hechos nuevos, o nuevas combinaciones de hechos contrastan cada vez más con formas establecidas de pensar sobre ciertas series de hechos, se produce una dinámica para el cambio. Hay normas legítimas, de lógica, coherencia y pruebas; y eso significa que no todos los relatos de la 'realidad' son igualmente válidos; algunos están claramente equivocados. Yo simplemente apunto que los conceptos académicos no son independientes de su contexto social, que la búsqueda de conocimiento no es un proceso firme hacia un objetivo fijo, sino un camino de alguna manera contingente sin un objetivo obligado en absoluto.

Este es el caso particular del conocimiento sociológico o antropológico, el cual sea cual fuere su grado de sofisticación metodológica, nunca puede pretender el rigor de la técnica experimental con la cual las ciencias naturales alcanzan altos niveles de predicción y control, garantes de sus reclamos a la verdad. En parte esto se debe a que el conocimiento sobre la sociedad se basa en gente que estudia a la gente más que en gente que estudia objetos o seres no humanos; y, sean cuales sean los argumentos sobre el nivel de autoconciencia de los animales, esto crea una reflexividad, un proceso circular de causa y efecto por el cual los 'objetos' de estudio pueden cambiar su comportamiento e ideas conforme a las conclusiones que sus observadores tengan sobre esos comportamientos e ideas. Así es como los cientistas sociales se enfrentan con un blanco siempre cambiante que ellos mismos impulsan en un proceso sin resultados previsibles[1]. En el presente capítulo quiero examinar los conceptos de raza y etnicidad en sus contextos históricos, y proponer que ambos se han de considerar como parte de una empresa de conocimiento, la cual se situó (y aún se sitúa) dentro de las relaciones de poder (que el mismo conocimiento ayuda a constituir, tal como apuntó reconocidamente Michel Foucault) y donde los países occidentales tienen la ventaja.

Raza

Más que empezar con una definición de raza (lo que parecería crear una agradable y objetiva área analítica en comparación de la cual los enfoques anteriores a ese concepto deberían considerarse más o menos adecuados) aquí empezaremos considerando la forma en que este término ha ido cambiando de significado con el tiempo; así podremos ver lo que ha llegado a significar (quizás sin despojarlo de toda su carga semántica previa), más que lo que 'realmente' significa[2].

El término 'raza' hasta 1800

Michael Banton (1987) ofrece un esbozo muy útil de las cambiantes 'teorías raciales'. La palabra 'raza' ingresó en las lenguas europeas a principios del siglo XVI. Su significado principal consistía en lo que Banton llama *linaje*, es decir, una estirpe de descendientes vinculados a un ancestro común; tal grupo de personas compartía una cierta

ascendencia, que les debería otorgar cualidades más o menos comunes. Este uso predominó hasta cerca de 1800. El contexto general consistía en el interés por clasificar a las cosas vivientes en medio de una polémica y desacuerdo sobre por qué eran diferentes entre ellas, cuán constantemente lo eran y así por el estilo. En la concepción de 'raza' como linaje, el papel de la apariencia no era necesariamente fundamental como factor identificador. Así por ejemplo, en inglés, un uso del término se refería en 1750 a 'raza y estirpe de Abraham', para significar a todos los descendientes de Abraham. Eso incluía a Moisés, con sus dos sucesivas esposas (una era una midianita, descendiente de Midian, hijo de Abraham; y la otra, una mujer negra de Etiopía). Todos los hijos de Moisés con estas dos mujeres serán parte de 'su raza', sin importar cuál fuera su aspecto exterior (Banton, 1987: 30).

En general, la Biblia proporcionaba el marco para la reflexión sobre la diferencia; se aceptaba la teoría del monogeísmo: que todos los seres humanos tienen una génesis común, y son de la progenie de Adán y Eva. Las principales explicaciones sobre la diferencia humana eran de tipo medioambiental, y se creía que eso afectaba tanto a las instituciones sociales y políticas de la sociedad humana como a la diferencia corporal (a menudo, ambas no se veían como algo realmente separado).

Por ejemplo, el botánico sueco Linneo (1707-78), cuyo *Sistema de la Naturaleza* se publicó en 1735, dividía todas las cosas vivientes en especies y géneros, y ponía así las bases para las posteriores clasificaciones de las diferencias. Linneo presentó varios estudios referidos a las subdivisiones internas del género *Homo.* En uno de ellos (Hodgen, 1964: 425), se caracterizaba a los (indígenas) 'americanos' de la siguiente manera: "es de color cobrizo, colérico y erecto. Se pinta a sí mismo. Actúa según las costumbres". Lo que denominaríamos como facetas culturales y físicas se presentaban juntas, pues no se veían necesariamente como muy diferentes, sino que lo que ahora llamaríamos rasgos culturales se veían como 'naturales'. Tales diferencias *se naturalizaban* sin *biologizarse* (ver lo que sigue).

Banton argumenta que el uso del término 'raza' era muy raro durante los siglos XVI al XVIII (el periodo de la Revolución científica y la Ilustración); y que las ideas sobre la inferioridad de los pueblos no europeos, como los africanos, no estaban muy extendidas, especialmente entre los principales pensadores de la época. Por eso, considera como una excepción antes que una norma a Edward Long, citado a menudo,

hijo de un colono jamaiquino y cuya *Historia de Jamaica* (1774) se considera con frecuencia como una muestra típica de actitudes racistas. De igual forma, Banton argumenta que Thomas Jefferson, bien conocido como defensor de la abolición de la esclavitud con sus *Notas sobre el Estado de Virginia* (1787), pudo haber visto la brecha entre negros y blancos en términos de diferencia de las especies, pero se le criticaba por esas opiniones.

El interés de Banton aquí es cuestionar el 'presentismo', es decir juzgar las ideas de épocas históricas anteriores según las normas propias del presente. Para Banton, dicha actitud tiende a agrupar indiscriminadamente a toda esa gente distinta bajo la etiqueta de 'racistas', con lo que se pierden de vista las complejas formas según las cuales se concibió la diferencia.

Todo ello está muy bien, pero Banton nos hace ver una historia de las ideas más bien divorciada de su contexto social. Audrey Smedley (1993) nos ofrece una descripción bastante diferente donde el hilo conductor de las ideas sobre la supuesta *superioridad* de los europeos (o blancos) corre a través de las complejas y diversas formas de concebir la diferencia humana. La Biblia pudo haber implicado la monogénesis, pero asimismo, proporcionó un medio para aseverar la inferioridad de los africanos. Diferentes pueblos se consideraron descendientes de los diversos hijos de Noé, y algunas veces se dijo que los africanos eran los hijos de Ham (a quien Noe maldijo por haberlo visto ebrio y desnudo)[3]. En la teología medieval, lo negro se vinculaba a menudo con el demonio y el pecado, y los africanos frecuentemente se tenían por inferiores, incluso tras las primeras etapas de este periodo (Jordan, 1977, Pieterse, 1992). Durante todo este periodo al que Banton se refiere, los europeos se consideraban generalmente como más civilizados y superiores.

El relato de Smedley (como el de tantos otros) enfatiza las condiciones sociales, económicas y políticas en las que se sucedieron las reflexiones sobre la diferencia humana: las exploraciones en África, la conquista del Nuevo Mundo, el colonialismo y la esclavitud. La autora sigue la línea establecida por el estudio de Horsman sobre las ideas de los anglosajones relacionadas con el cumplimiento de su 'destino manifiesto' de un liderazgo político superior basado en la libertad y la democracia (Horsman, 1981); se centra así en los ingleses y propone varios factores que los hicieron particularmente proclives a las ideas ex-

clusivistas sobre ellos mismos como superiores. Esos factores incluían el relativo aislamiento del conocimiento griego y romano en que vivían los pueblos europeos nororientales, al menos hasta el Renacimiento; el auge desde el siglo XVI del capitalismo, el secularismo y el individualismo posesivo (basado en ideas de autonomía personal en la importancia de poseer bienes y la acumulación de riqueza); la importancia concedida a la jerarquía, a menudo definida en términos económicos; y la experiencia inglesa en los siglos XVI y XVII con la colonización de los irlandeses, relegados ya a la categoría de salvajes (esto es, supuestamente bestiales, sexualmente licenciosos, indisciplinados, etc.). Esa especie de telón de fondo estableció la escena para el brutal encuentro de los ingleses con los africanos y los nativos del Nuevo Mundo, la usurpación de la tierra como propiedad privada y la conversión de los africanos en enseres.

Hall (1992b) argumenta más en general sobre Europa como un conjunto. Pone el acento en cómo durante ese periodo surgió la idea de Europa como una entidad, a partir de conceptos más amplios e inclusivos de la Cristiandad (que incluían, por ejemplo, a los etíopes negros cristianos vistos como aliados en las guerras santas contra el Islam (Pieterse 1992: cap.1). Durante el siglo XV, se excluyó gradualmente a los cristianos no europeos del campo de la Cristiandad misma, y para el siglo XVI, Europa había tomado el lugar de Jerusalén como el centro del mundo conocido. Pese a las guerras y luchas internas, el capitalismo mercantil junto con el desarrollo tecnológico iban integrando Europa (ver también Jones, 1981). Asimismo, se había ido definiendo progresivamente en oposición a los *Otros* (los africanos, los nativos americanos). La imagen del hombre salvaje, que supuestamente existió en las regiones periféricas de Europa (Taussig, 1987: 212), y del infiel que había luchado contra la Cristiandad por Tierra Santa, había sido gradualmente sustituida y desplazada por la imagen del paganismo y el salvajismo de África y del Nuevo Mundo (aunque en todos los casos, la ambivalencia iba unida a esas imágenes; por ejemplo, de odio y deseo a la vez). En breve, entonces, las ideas sobre la diferencia humana ciertamente se estructuraban mediante las ideas sobre la superioridad europea, aunque pueden haber contenido un concepto de raza distinto, cuestionado e incluso no muy esencial. Kant (1724-1804), el filósofo que tan determinantemente influyó para el pensamiento occidental, puede no haber escrito mucho expresamente sobre la raza, pero sí co-

mentó lo siguiente: "el hombre era muy negro, de la cabeza a los pies, una clara prueba de que lo que decía era estúpido"; y David Hume (1711-76) también llegó a declarar que 'los negros' eran "naturalmente inferiores a los blancos" (Goldberg, 1993: 31-2).

Goldberg (1993) también posee amplios conceptos de las cosas. Ve el concepto de raza como un producto de la modernidad misma ("la *raza* es una de las invenciones conceptuales centrales de la modernidad" [1993: 3]), y entrelazada con ideas básicas sobre la moralidad. Mientras que en épocas anteriores, la moralidad se definía en términos de virtud y comportamiento correcto, o de prevención del pecado, en el periodo moderno, y con los descubrimientos, la gente empezó a hablar en términos de estirpes o razas (castas) de los pueblos humanos con cualidades *naturales* y profundamente arraigadas. La identidad humana y la categoría de persona se definieron cada vez más mediante un discurso de la raza, algunas razas se definieron como no racionales o estéticamente inferiores (sin el equilibrio 'natural' de belleza y armonía), y se hizo posible que la raza definiera a ciertos pueblos como hechos para la esclavitud.

La raza en el siglo XIX

Banton (1987) avanza entonces hacia un concepto de raza como *tipo.* Este concepto, que se basó en los existentes y acabó en distintas y contrastadas formas durante el siglo XIX, se originó en la idea de que las razas eran tipos permanentes y separables de seres humanos con cualidades innatas, que se transmitían de generación en generación. Todo ser (o cosa) similar en naturaleza y apariencia debía descender de un ancestro común. En esta perspectiva, los hijos de Moisés no pertenecerían a la estirpe y raza de Abraham: algunos se considerarían como de raza negra, y otros, de raza mixta, semitas o quizá caucásicos. Dentro de esta visión general, las tipologías de la humanidad proliferaron y hubo un encendido debate sobre qué tipos constituían especies separadas o no. A pesar de estar alejado de las enseñanzas bíblicas, el poligenismo ganó terreno (la teoría de que los diferentes tipos humanos tuvieron orígenes diversos). Las ideas sobre el cambio evolucionista (en un sentido predarwiniano), presentes en el siglo XVII en los conceptos de la progresión gradual desde las formas primitivas de vida humana (cuyos supuestos ejemplares eran los pueblos 'inferiores') hacia formas consideradas superiores, se adaptaron a las ideas sobre los tipos racia-

les como etapas en una escala de evolución. Los tipos raciales se ordenaron jerárquicamente, como lo habían sido los 'linajes' raciales, pero ahora la base de la jerarquía se concebía en términos de diferencias innatas de 'biología', la expresión propuesta por Lamarck (entre otros) en 1802, para describir el estudio científico de los organismos vivos (Mayr, 1982: 108). Las diferencias 'naturales' se vieron cada vez más como diferencias específicamente 'biológicas'.

Stocking (1982: cap. 2) compara dos cientistas franceses de principios del siglo XIX, Degérando y Cuvier. En sus escritos, Degérando apenas mencionaba la raza y consideraba la diferencia como medioambiental, aunque sí veía a los pueblos 'primitivos' como ejemplos de etapas anteriores en progresión de seres humanos hacia la perfección europea. Cuvier, un signo de los tiempos por venir, expone una 'tradición estática no evolucionista de la anatomía comparativa', y pasó su tiempo recolectando (más bien, hurtando) huesos y calaveras para medirlos comparativamente y establecer la diferencia racial. Era un ejemplo tempranero de toda una industria de la medición anatómica, designada para especificar las tipologías raciales, con una gran dosis de atención prestada a la calavera, pues el tamaño del cerebro se consideraba en correlación directa con la inteligencia superior. Aunque muchos practicantes de esta ciencia eran médicos y naturalistas, la antropología se utilizaba a menudo como etiqueta de sus investigaciones.

Era la época del racismo científico cuando "hasta para los autoproclamados partidarios de la igualdad, la inferioridad de ciertas razas no podía cuestionarse más de lo que podía verse como inmoral la ley de la gravedad" (Barkan, 1992: 2-3). La centralidad conceptual que Gold Berg declara respecto de la raza también se puede constatar en la siguiente afirmación de Robert Knox, médico escocés y autor de *Las razas de los hombres* (1850): "Que raza es todo es simplemente un hecho, el más notable, el más abarcador que la filosofía haya hecho público nunca. La raza es todo: literatura, ciencia, arte; en una palabra, la civilización depende de ella" (citado por Pieterse, 1992: 49).

El contexto para el auge de esta ciencia (y se tenía por ciencia, aunque fuera mala ciencia e inmoral según las pautas actuales) fue la abolición de la esclavitud y el comercio de esclavos. No existe aquí una correlación fácil, porque el apogeo del racismo científico ocurrió a fines del siglo XIX y principios del XX, mientras que para 1863 se habían

abolido en gran medida el comercio de esclavos, primero, y la esclavitud misma después[4]. Asimismo, algunos teóricos de la raza se opusieron a la esclavitud por fundamentos humanitarios, mientras que, por el contrario, algunos propietarios de esclavos en los Estados del Sur de los EE.UU. proclamaron tipologías raciales en base a la religión (Banton, 1987: 9, 45). Pero no es por coincidencia que tan pronto como la opinión abolicionista se impuso en Europa (y convirtió, así, la inferioridad institucionalizada de los negros en moralmente insegura), empezaron a surgir teorías que podían justificar el continuo dominio sobre los negros (para no mencionar a los nativos americanos, asiáticos y orientales) en términos de una inferioridad permanente e innata, y entonces, ya con el pleno poder del respaldo científico. De cualquier modo, la esclavitud contaba con un rechazo parcial en cuanto a su conveniencia para una sociedad industrial moderna basada en el trabajo con libre salario (Eltis, 1987), antes que por oprimir a la gente negra; por eso, oponerse a la esclavitud no garantizaba una postura positiva sobre la igualdad racial.

El otro contexto social principal fue el auge del Imperialismo, una consecuencia lógica de la primera fase central del Colonialismo de entre 1450 y 1800 y basada en su mayor parte en los asentamientos de los colonos y el capitalismo mercantil; empezó en el siglo XIX y se expandió rápidamente a Asia, África y el Pacífico con una colonización menos directa y mayor énfasis en la extracción y el cultivo de materias primas y en la venta de bienes industriales. Goldberg continúa sus análisis del entrelazado de las ideas de filosofía moral y teoría racial en el pensamiento occidental, y argumenta que en el siglo XIX el utilitarismo se volvió central y que, aunque el concepto de raza no debería invocarse directamente, los principios de utilidad y el bien colectivo permitieron el autoritarismo, donde los más racionales (los colonizadores blancos) decidieron en base a fundamentos racionales lo que era mejor para los menos racionales (los negros colonizados). Así fue como John Stuart Mill, el gran exponente del utilitarismo (quien siguió a su padre en el servicio colonial en la India de 6.000 funcionarios controladores de vastas áreas de ese subcontinente), pregonaba la necesidad de gobernar a las categorías inferiores menos civilizadas (1993: 35).

La raza en el siglo XX

El siglo XX contempló un periodo de cambios y contradicciones durante el cual los significados vinculados al término 'raza' variaron mucho. Por un lado, el eugenismo surgió como una convergencia de la ciencia y la política social y este término lo acuñó a la vuelta del siglo Francis Galton, cientista y primo de Charles Darwin. Se basaba en un racismo científico y en la idea de que las capacidades reproductivas de los individuos biológicamente 'inadecuados' (por ejemplo, los dementes) y, más en general, de las 'razas inferiores', debían limitarse, tal como la cría del ganado doméstico debería tratar de eliminar los rasgos indeseados. Ese movimiento tuvo una muy fuerte influencia en Europa y en los EE.UU., y también afectó a América Latina (Stepan, 1991); cuando esa idea tomó parte en la política nazi durante los años 30, había perdido mucha fuerza en los otros países. Pero por otro lado, este período también fue testigo del desmantelamiento del racismo científico.

Esta última tendencia tenía varias fuentes. Las teorías evolucionistas de Darwin indicaban que ya no se podía pensar en términos de tipos raciales permanentes: las poblaciones se adaptaban biológicamente a través del tiempo. Sin embargo, esas ideas, publicadas en fecha tan temprana como 1871 *(La descendencia del hombre*) tardaron mucho en hacer impacto y no frustaron el racismo científico; más bien, se adaptaron a él con el desarrollo del evolucionismo social según el cual, las razas superiores 'más apropiadas' tenían más 'éxito' en cuanto a su capacidad de dominar a las otras (Stocking, 1982: cap. 6).

El antropólogo Franz Boas también jugó un importante papel al desafiar las tipologías raciales científicas (Stocking, 1982: cap. 8). Boas era un judío con historial en el campo de la física, y abandonó el antisemitismo de la Alemania de fines del siglo XIX al migrar a los EE.UU., donde llevó a cabo investigaciones antropométricas (medición de las cabezas), como tantos otros lo hacían en ese tiempo. Descubrió que la variación de las dimensiones del cráneo durante una vida o entre generaciones contiguas excedía a la encontrada entre las 'razas'. Las mismas técnicas del racismo científico podían utilizarse para minar sus teorías. Boas pasó luego a desafiar las teorías de la diferencia racial innata y la jerarquía, pero sería un error verlo como el héroe sin ayuda que derriba el racismo científico. Algunos de sus estudiantes (como Ashley Montagu) también fueron muy influyentes. Más ampliamente, el re-

descubrimiento en 1900 de la herencia de Mendel despejó el camino para el establecimiento de la ciencia de la genética. Mendel, hasta entonces un monje poco conocido, había descubierto cuarenta años antes que los rasgos específicos de los guisantes de olor estaban bajo el control de elementos específicos (esto es, los genes), cuyo paso de una generación a otra sucedía como componentes independientes; esto significa que la idea de 'tipo', basada en una colección de rasgos que pasaba de generación en generación como un fardo inalterable era insostenible.

El contexto social de esos cambios era diverso: el imperialismo se introducía rápidamente, la segregación racial legal se implantaba sólidamente en los EE.UU. y ganaba terreno en Sudáfrica, y el auge de los movimientos femeninos y la militancia de la clase trabajadora causó temores conservadores de degeneración social, que alimentaron la campaña de la reforma social del eugenismo. Frente a esto, había pocas razones entonces para eliminar el racismo científico. Pero la ciencia tiene su propia dinámica y los hechos que emergían sobre la herencia y la antropometría simplemente ya no se ajustaban al paradigma de la tipología racial. La ideología y las atrocidades racistas del régimen nazi de Europa y los cataclismos de la Segunda guerra mundial, y luego el movimiento por los derechos civiles de los negros en los EE.UU. (con sus protestas contra la segregación racial legal) sostuvieron finalmente la campaña política por el desmantelamiento del racismo científico. Eso se resumía en las declaraciones de posguerra que la UNESCO hizo sobre la raza, una valiente afirmación de que los humanos son fundamentalmente iguales y que las diferencias de apariencia son simplemente eso y no indican diferencias esenciales del intelecto, por ejemplo.

¿Que pasó entonces con el término 'raza' en este contexto? Muchos biólogos, genetistas y antropólogos físicos (aunque no todos) habían llegado a la conclusión de que, biológicamente hablando, las razas no existen. Existe la variación genética, pero es muy difícil tomar un gen dado o un conjunto de genes y marcar una línea alrededor de su distribución espacial para definir una 'raza'; ni tampoco puede precisarse genéticamente términos como 'negro' o 'blanco' y lograr que se aproxime a algo claro. Más aún, muchos sicólogos concuerdan en que, en promedio, los humanos son iguales en cuanto a sus capacidades mentales; la variación individual existe, por supuesto, pero no hay variaciones significativas que correspondan con las categorías como 'ne-

gro', 'amerindio ', 'blanco', 'africano', 'europeo', etc. (Lieberman y Reynolds, 1966). Por tanto, muchos cientistas naturales y la gran mayoría de los cientistas sociales concuerdan en que las razas son *construcciones sociales*. La idea de raza es justo eso: una idea. La noción de que las razas existen con características físicas definibles y, aún más, que algunas razas son superiores a otras es el resultado de procesos históricos particulares que, según podría argumentarse, tienen sus raíces en la colonización de otras áreas del mundo por parte de los pueblos europeos.

La construcción social de las categorías raciales puede ilustrarse mediante el famoso contraste trazado entre Norteamérica y Latinoamérica. En la primera de estas dos regiones, la categoría de 'negro' incluye supuestamente a cualquier persona con una conocida 'gota de sangre negra'; así, a alguien que se sepa que haya tenido una abuela negra se le asignará una identidad negra. En América Latina, si se simplifica en extremo la complejidad de la situación, hay un *continuum* de categorías raciales y a menudo, sólo se identificará como negra a la gente cuya apariencia es muy africana; las personas de una ascendencia más mezclada se clasificarán con una variedad de términos que denotan una posición entre negra y blanca. Por ejemplo, una puertorriqueña, que en su país no se clasifica como negra, puede encontrarse de pronto con que se la identifica así al trasladarse a los EE.UU.. Las razones de este contraste son complejas, pero son de naturaleza fundamentalmente histórica y se relacionan con el tipo de empresa y conjuntos de relaciones sociales que se establecieron en cada región durante la época colonial. El punto es que el término 'negro' no tiene un referente único y simple, ni siquiera en las Américas: su significado varía según el contexto[5].

Ahora bien, la noción de que las razas sea una construcción social no significa que carece de importancia (como si fueran 'meramente' ideas). Con seguridad, la gente puede comportarse como *si* las razas sí existieran y, como resultado, las razas existen como categorías sociales de gran tenacidad y poder. Si la gente discrimina en base a sus ideas raciales, se trata de una realidad social de enorme importancia. Igualmente, la gente puede proclamar una identidad racial que represente para ellos aspectos esenciales de sus personas; de hecho, en los EE.UU., la identidad racial está tan politizada que nadie escapa por completo a esa clasificación[6].

Las razas son entonces construcciones sociales, pero: ¿de qué clase? La vida social está llena de construcciones sociales (el género es la más comúnmente citada, aunque, como veremos, también están la etnicidad, e incluso la clase). ¿Hay acaso algo que nos deje saber si tratamos con una construcción *racial*? Muchos cientistas sociales argumentan que las razas son construcciones sociales elaboradas sobre la variación fenotípica; esto es, disparidades de la apariencia física (ver Wade, 1993b). El hecho sin más de la apariencia física existe y la gente ha utilizado este hecho para crear categorías sociales jerárquicas que se utilizan para incluir y excluir, y que supuestamente muestran diferencias más o menos innatas y naturales transmitidas a través de las generaciones: la identificación racial contiene un discurso de naturalización (Gilroy, 1982; Goldberg, 1993).

Aunque en mi opinión, en su mayor parte este enfoque común es sólido, sin embargo sí presupone que existe de hecho algo como una variación fenotípica. Primero reconoce que las razas no existen como entidades biológicas objetivas, pero luego trata de reconstruir una base objetiva para el reconocimiento de las distinciones 'raciales' al fundamentarlas en el fenotipo. Lo cual encubre el problema de que el mismo hecho aparentemente 'natural' de la variación fenotípica se construye socialmente: las diferencias físicas convertidas en algo clave para las distinciones *raciales* son muy particulares; no simplemente las que muestran alguna continuidad reconocible a lo largo de las generaciones (quizá, la altura, el peso, el color del cabello, etc.), sino las que corresponden a los enfrentamientos geográficos de los europeos en sus historias coloniales. Lo que se ha convertido en significadores raciales son combinaciones específicas de color de la piel, tipo de pelo y rasgos faciales.

Así pues, retomando el argumento con el que empecé, el concepto de raza se relaciona más seguramente con la historia europea de pensar sobre la diferencia, en lugar de ser un concepto que describa una realidad objetiva independiente del contexto social. Ver a las razas como construcciones sociales a partir de algún hecho biológico neutro de variación fenotípica es afirmar que podemos reconocer una categorización racial independiente de la historia, y desarrollar un estudio de la raza sobre bases objetivas. De hecho, sólo ciertas variaciones fenotípicas constituyen categorías raciales, y las que cuentan han surgido a través de la historia. Esto quiere decir que las razas, las categorías raciales

y las ideologías raciales no son sólo las que elaboran construcciones sociales en base a una variación fenotípica (o ideas sobre la diferencia innata), sino las que lo hacen mediante los aspectos particulares de la variación fenotípica convertidos en significadores vitales de diferencia durante los enfrentamientos coloniales de los europeos con otros pueblos (Wade, 1993b)[7]. Es decir, que el estudio de la raza es *parte de* esa historia, no algo externo, y así, lo que debe *contar* como dicho estudio no debe circunscribirse a alguna definición objetiva sobre la variación fenotípica, sino que puede cambiar con el tiempo y, en última instancia, está indefinido. Esta es la única manera de incluir en el estudio de la raza el hecho de que un grupo de chicas blancas estadounidenses dieron el impulso inicial a una especie de guerra racial en su colegio donde casi todos eran blancos cuando [en 1994] se vistieron de 'negro'. Eso nada tenía que ver con la variación fenotípica, pero sí mucho con la 'raza'[8].

Etnicidad

La palabra 'etnicidad' es a la vez más fácil y más difícil: tiene menos historia y carga moral, pero también se la utiliza más vagamente (a veces como un término menos emotivo que el de 'raza'). La palabra 'etnicidad' comenzó en el discurso académico y data de la Segunda Guerra Mundial (Glazer y Moynihan, 1975: 1; Eriksen, 1993: 3; Banks, 1996: 4), pero el término 'étnico' es más antiguo. Se basa en la palabra griega *ethnos,* que significa pueblo o 'nación' (aunque 'nación' tiene connotaciones específicas desde el auge del nacionalismo en la era moderna), y en inglés se utilizó para referirse a los bárbaros o paganos, hasta el siglo XIX, cuando se utilizó como sinónimo de racial, con el apogeo de las tipologías raciales científicas (R. Williams, 1988: 119). Con el desmantelamiento del racismo científico se empezó a utilizar la expresión 'grupo étnico' (por ejemplo, en *We Europeans* de Julian Huxley [1936]), para referirse a grupos que todavía se consideraban agrupaciones biológicas, sin ser razas biológicas (Lyons, 1996: 12). De ahí en adelante, la palabra se ha empleado para referirse a grupos de gente considerados como minorías dentro de sus naciones estado (por ejemplo, los judíos o polacos en Brasil, o los argelinos en Francia). La proliferación del uso de 'etnicidad' y 'grupo étnico', tanto en el discurso académico como en el popular, se debe en parte a los rápidos procesos de

cambio social que han creado nuevas naciones poscoloniales e inmigraciones masivas: los términos 'tribu' y 'raza', con los cuales a menudo se solía clasificar las diferencias que en esos contextos parecían importantes, se consideraron inapropiados, degradantes o anticuados (Eriksen, 1993: 8-10). 'Etnicidad' se ha utilizado con frecuencia en lugar de 'raza', sea porque el uso mismo de éste último término se ha visto como propagador del racismo por implicar que las razas biológicas existen realmente, o simplemente porque al estar viciado por su historia, 'olía mal'.

¿Pero qué quiere decir 'etnicidad'? Banks reúne una útil serie de comentarios de los antropólogos, y concluye que la etnicidad es "una colección de afirmaciones más bien simplistas y obvias sobre las fronteras, la otredad, las metas y los logros, el ser y la identidad, y la descendencia y la clasificación que han construido tanto el antropólogo como el sujeto" (1996:5). La etnicidad es una construcción social para las identificaciones de la diferencia y la igualdad, pero lo mismo podría decirse de la raza, el género y la clase; por tanto, ¿dónde está la especificidad de la etnicidad, si acaso existe? Algunos comentaristas continúan sin definirse en este punto, pero el consenso general es que la etnicidad se refiere a las diferencias 'culturales', mientras que la raza se refiere a las diferencias fenotípicas, como vimos. Sin embargo, algunos autores no establecen ninguna distinción real entre la raza y la etnicidad (por ejemplo, Eriksen, 1993: 5). Posteriormente se ilustran en forma breve algunos casos de cómo se ha entendido la etnicidad, en orden a darle alguna consistencia a esta definición más bien flexible.

Algunos primeros enfoques influyentes nacieron en la escuela de antropología de Manchester. Por ejemplo, Clyde Mitchell se centró en los pueblos mineros del llamado Cinturón de cobre del norte de Rodesia (actualmente parte de Zambia). Gente de muchas 'tribus' diferentes (como tendían a llamarlos entonces los antropólogos) se congregaban en esos pueblos, y Mitchell observó que las identidades 'tribales' se hacían más distintivas en un entorno urbano (en lugar de menos), por oposición con los otros. Las gentes se clasificaban entre sí en cuanto al vestido, el habla, las costumbres, la apariencia, etc. La 'etnicidad' (como más tarde se llamaría) era una forma de categorizar las diferencias culturales complejas y redefinir así para los individuos quién era quién y cómo comportarse con los otros. En la danza Kalela, los inmigrantes urbanos expresaban esas diferencias en una forma jovial: danzando en

los días de descanso de esos pueblos mineros, los hombres de cada 'tribu' caricaturizaban los rasgos culturales de otros grupos y restablecían así las identidades étnicas (Mitchell, 1956; ver también Banks, 1996; y Hannerz, 1980).

Abner Cohen asumió una posición crítica respecto de estos enfoques de clasificación social y tomó un rumbo que desde entonces se ha caracterizado como un modelo 'instrumentalista' o de "movilización de recursos" (Banks, 1996: 39; Williams, 1989). El argumento básico consistía en que la gente utilizaba algunos aspectos culturales para señalar límites y crear grupos con un sentido de solidaridad mutua o de intereses comunitarios que trataban de controlar algún tipo de recurso útil o de poder político. Así, los migrantes hausas de la ciudad yoruba de Ibadan, en Nigeria, manipulaban algunos aspectos de su cultura (las costumbres, los valores, los mitos o los símbolos) para crear un grupo solidario o de intereses comunitarios, y étnicamente identificado, que controlaba el comercio a largas distancias del ganado y de las nueces del árbol de cola. Para Cohen, los grupos étnicos eran grupos de intereses informales (Cohen, 1969, 1974). Este enfoque se oponía a la llamada perspectiva 'primordialista', que consideraba la identidad étnica simplemente como una faceta básica de la estructura sicológica de la gente, un producto de la forma en que se clasificaba a la gente, por ejemplo. En los EE.UU., Glazer y Moynihan (1975) adoptaron una línea instrumentalista similar.

Esto da una idea de lo que debería significar la 'etnicidad' como discurso de la diferencia cultural, pero sigue sin ser específico: en Gran Bretaña, a menudo se piensa que las distintas clases tienen facetas culturales particulares, aun si la clase se basa principalmente en las diferencias económicas; los hombres y las mujeres también se diferencian entre sí respecto de su habla, de su comportamiento cultural, etc. En este sentido, la 'etnicidad' se vuelve una insatisfactoria categoría analítica residual: incluye todas esas formas de categorización cultural donde no existe otro discurso primario de diferenciación, tal como la riqueza, el sexo, la edad, el fenotipo, etc.

Mi propia perspectiva de este asunto es que la etnicidad trata por supuesto de la diferenciación cultural, pero que tiende a utilizar un lenguaje de *lugar* (más que de salud, sexo o fenotipo heredado). La diferencia cultural se extiende por el espacio geográfico debido al hecho de que las relaciones sociales se vuelven concretas mediante una forma es-

pacializada. Esto crea una geografía cultural, o una 'topografía moral' (Taussig, 1987: 253; Wade, 1993a: 51). Así, la gente utiliza la localización (o más bien el origen putativo de la gente en ciertos lugares) para hablar sobre 'diferencia' y 'similitud'. Por eso, la 'pregunta étnica' por excelencia es: '¿de dónde es Ud.?'. Claro que no todas las diferencias de localización objetivas importan en términos de las percepciones de la gente sobre la geografía cultural: como Barth apuntó hace muchos años (1969), la gente, y no el analista, define qué facetas constituyen la 'diferencia' y la 'similitud'.

Este enfoque nos lleva a un conocido aspecto de la 'etnicidad': el hecho de que las identidades étnicas se 'encajan' unas en otras a la manera de una muñeca rusa. Más que tener una identidad étnica única e inequívoca, mucha gente tiene múltiples identidades según con quiénes interactúen y en qué contexto. Así, los norteños y los sureños de un país pueden diferenciarse entre sí (en Inglaterra, Italia, EE.UU.), pero se identifican como similares frente a la gente de un país diferente (los ingleses *versus* los italianos); e incluso se identifican con esta última gente de cara a diferencias mayores (los europeos u 'occidentales' *versus* los africanos)[9].

La perspectiva espacial, de lugar, también ayuda a explicar por qué la 'etnicidad' parece haberse convertido en un fenómeno más común en el mundo moderno. Aunque la gente sin duda siempre ha concebido la diferencia en términos de lugar, y aunque ha migrado desde los orígenes de la especie humana, es razonable que se argumente que con el despertar de la modernidad y de un mundo global (que, en aras de la exactitud, data de fines del siglo XIV y de la era de los grandes Descubrimientos), la gente de localizaciones diferentes en sus propias geografías culturales ha interactuado con creciente intensidad. El auge del nacionalismo desde fines del siglo XVIII (en los EE.UU., Latinoamérica y Europa), las posteriores fases del Imperialismo (por ejemplo, el reparto colonial de África) y las migraciones poscoloniales (por ejemplo, desde las primeras colonias a las primeras naciones coloniales) provocaron periodos de una intensa redefinición de fronteras y colectividades sociales en los que ha adquirido relevancia la cuestión de origen en una geografía cultural como faceta definidora de la 'diferencia' y la 'similitud'. En este sentido, la etnicidad y la categorización étnica son parte, como la raza, de una historia particular. Ver a la etnicidad como un lenguaje de geografía cultural no es una definición objetiva fi-

nal, sino que refleja la importancia de las cambiantes geografías culturales para la gente del mundo moderno.

Raza y Etnicidad: ¿Hay alguna diferencia?

De lo argumentado hasta aquí puede parecer que la raza y la etnicidad son conceptos distintos. Sin embargo, hay dos series de razones por las cuales algunos argüirían que son lo mismo. Primero, algunas personas que no distinguen efectivamente entre la raza y la etnicidad argumentan que la raza debería descartarse por ser un término con demasiada historia vergonzosa; prefieren hablar de relaciones y de minorías étnicas (o, menos a menudo, de mayorías; se olvida con frecuencia que, por ejemplo, los norteamericanos anglosajones son tan 'étnicos' como los ítaloamericanos). Una variante de esta posición afirma que las 'ideas' de 'raza' "pueden o no formar parte de las ideologías étnicas y que su presencia o ausencia no parece ser un factor decisivo" (Eriksen, 1993: 5). Anthias y Yuval-Davis sí distinguen entre raza y etnicidad como modalidades de categorización social (1992: 2-3), pero también ven al racismo como el "discurso y la práctica de inferioridad de los grupos étnicos" (1992:12). La segunda serie de razones es más compleja y trataré sobre ella antes de volver al primer problema.

El desmantelamiento del concepto biológico de raza y su aceptación general (al menos en las ciencias sociales) como una construcción social ha acabado en el reconocimiento de la mutabilidad de la raza (un ejemplo de ello es la antes mencionada comparación entre Norteamérica y Latinoamérica). Las identidades raciales se consideran ahora de alguna manera igual que las identidades étnicas: son contextuales, situacionales y multívocas. Esta perspectiva es un efecto inevitable de ver a las razas como construcciones sociales, que deben depender por su naturaleza de relaciones sociales cambiantes; aunque más recientemente, también proviene en gran parte de las teorías sociales posestructuralistas y posmodernistas (ver el cap. 5). En pocas palabras, dichas teorías han suscitado la crítica del concepto de identidad como una entidad esencial, basado en la versión de la Ilustración sobre el sujeto como actor racional, autónomo y soberano. Tanto las teorías freudianas del subconsciente como las teorías marxistas de la determinación de la conciencia humana mediante las estructuras económicas, y también las teorías estructuralistas francesas de la existencia de estructuras innatas de la conciencia humana subyacentes a las diversas expresiones cultu-

rales, han minado la perspectiva de la Ilustración sobre el sujeto, y han llevado a considerar actualmente al sujeto como fragmentado, múltiple, inestable y descentrado (Hall, 1992a). Como corolario, tenemos una óptica antiesencialista de la identidad: una persona, y menos aún un grupo o categoría, no posee una esencia subyacente o un centro que defina el carácter general (Landry y MacLean, 1993: cap. 7). Las 'mujeres' o los 'blancos' son grupos internamente heterogéneos: como sujetos, estas categorías se fragmentan y descentran (es decir, no tienen un centro definidor). Entonces, en esta perspectiva, las razas son como grupos étnicos.

Pudiera objetarse que la identificación racial no puede ser tan flexible como lo da a entender esta clase de enfoque: las categorías sociales que utilizan claves corporales y físicas para asignar identidades no parecen igualmente abiertas al 'descentramiento'. Hay dos asuntos que tomar en cuenta al respecto. El primero es que las claves corporales pueden usarse para significar varias cosas: por ejemplo, un cierto tono de piel y una cierta textura de pelo en los EE.UU. puede significar 'negro', mientras que en Latinoamérica puede significar 'mulato'; pues los mismos cuerpos se construyen socialmente. Además, no son inmutables: la cirugía plástica es el ejemplo más evidente, aunque el alisamiento del pelo, el aclaramiento de la piel y el bronceado igualmente son formas de alteración corporal con impacto sobre la identificación racial. (Y Michael Jackson es tan sólo un ejemplo reciente). El otro asunto es que el antiesencialismo no cuestiona necesariamente la aparente fijación de las identidades raciales: más bien, el punto es que el hecho de que alguien sea 'negro' o 'blanco' o 'indígena' no dice por tanto todo sobre esa persona. Pues puede ser también vieja o joven, mujer u hombre, homosexual o heterosexual, rica o pobre, etc. Existen identificaciones transversales. Por eso, se trata siempre de que las identificaciones raciales parecen ser similares a las étnicas: ambas son parciales, inestables, contextuales y fragmentarias.

Mi opinión es que vale la pena mantener una distinción basada en los enfoques sobre la raza y la etnicidad antes propuestos, aunque admito que no puede ser una distinción radical; no debería consistir en que las identificaciones raciales las impone una mayoría sobre una minoría discriminada, mientras que las étnicas las eligen para sí mismos los miembros de grupos de solidaridad o de intereses comunitarios (Banton, 1983: 106). En lugar de ello, opino que negar un papel espe-

cífico a las identificaciones raciales (como hace Eriksen [1993]), o a las discriminaciones que se basan en ellas (como hacen Anthias y Yuval-Davis [1992]), es desdibujar la *historia particular* por la cual dichas identificaciones llegan a tener su fuerza efectiva. Identificarse uno mismo o a otros como 'servios' en Europa Oriental es invocar una historia particular relativamente local; hacerlo como 'negro' en gran parte del mundo Occidental es invocar, a la distancia o en la inmediatez, una larga historia de enfrentamientos coloniales, esclavitud, discriminación, resistencia, etc. Esto no significa que las historias étnicas no pueden ser largas y conflictivas, pero creo que es necesario enfatizar la historia de la raza al llamarla por su nombre.

Este enfoque tampoco significa que las identificaciones raciales o los racismos son lo mismo en todas partes, ni que aunque el racismo parta de la versión biologista del racismo científico de fines del siglo XIX, no se lo considere realmente como racismo (lo que está implícito en algunos informes, por ejemplo, el de Smedley [1993] o el de Banton [1987]; que tratan al racismo científico como una clase de tipo ideal). Hay diferentes racismos, pero en mi opinión, se vinculan de formas históricamente diversas a la historia de los enfrentamientos coloniales. Los significados que aún hoy se atribuyen a 'negro' y 'blanco' en Sudamérica, el Caribe, Sudáfrica, Europa, los EE.UU. y también en Australia no son independientes entre sí, ni tampoco lo son de esa historia. Por ejemplo, hoy en gran parte de Europa, el racismo es diferente de versiones anteriores en cuanto que depende menos de los atributos de inferioridad biológica (aunque éstas tampoco hayan aparecido). Por el contrario, el llamado nuevo racismo o racismo cultural depende de los conceptos sobre la profundamente enraizada diferencia cultural (Barker, 1981; Solomos, 1989; Wetherell y Potter, 1992). Aun así, muchas de la imágenes corrientes de los negros, los blancos, los asiáticos, etc., se hacen eco de imágenes precedentes.

Pero las identificaciones raciales y étnicas sí se superponen tanto analítica como prácticamente. En un nivel abstracto, tanto la raza como la etnicidad contienen un discurso sobre los orígenes y sobre la transmisión de las esencias a través de las generaciones. Las identificaciones raciales utilizan aspectos fenotípicos como una clave para la categorización, pero se cree que se transmiten dentro de las generaciones (a través de la 'sangre'); de ahí que sea importante el origen ancestral; de igual manera, la etnicidad trata del origen en una geografía cultural

en la cual una persona absorbe la cultura de un lugar (casi 'en la sangre') de las generaciones anteriores. Más prácticamente, si bien la etnicidad se refiere a la localización en una geografía cultural, pudiera darse el caso de que los rasgos fenotípicos que utiliza el discurso racial se distribuyan a lo largo de esa geografía; por ejemplo, en Colombia, los 'negros' se localizan en ciertas partes del país (Wade, 1993a). Asimismo, es posible construir las identificaciones raciales dentro de una categoría racial, y viceversa, de manera que cualquier persona puede tener tanto una identidad racial como una étnica.

Una última área teórica que necesita mención es aquella que trata de la relación entre raza, etnicidad y clase. Aquí me referiré principalmente a los debates en torno a la relación entre raza y clase porque teóricamente éste ha sido el principal terreno de disputa y porque los temas debatidos son básicamente los mismos para el caso de la etnicidad. Haré referencia a ciertas obras que no tratan sobre América Latina porque en buena medida el debate ha ocurrido fuera del contexto latinoamericano y porque en los capítulos siguientes analizaré en detalle la raza la etnicidad y la clase en América Latina.

Los parámetros de este debate se han definido a lo largo de las discusiones a favor, en contra y dentro del marxismo (para más detalles, ver Anthias y Yuval-Davis, 1992, cap. 3; Gilroy, 1982; Omi y Winant, 1986). El problema principal consiste en saber si podemos explicar la raza según la clase o, en términos más generales, a partir de la economía. Un enfoque marxista clásico de la raza sostiene que el factor determinante subyacente a las sociedades capitalistas es la oposición entre los dueños del capital (burguesía) y los no-dueños (el proletariado); esta división, que históricamente no se ha desarrollado por completo, determina en buena parte lo que ocurre en todos los niveles de la sociedad. Las categorías raciales han de estar asociadas con esta división y, si existen, es porque la burguesía las ha creado para a) dominar mejor una fracción específica de la fuerza de trabajo, que se categoriza como naturalmente inferior o buena solamente para el trabajo manual, y b) dividir a los trabajadores en categorías raciales antagónicas con el fin de gobernarlos de manera más efectiva. Según este argumento los orígenes del racismo se encuentran en las relaciones de clases del colonialismo y las funciones básicas del racismo permanecen esencialmente iguales con el tiempo. Ésta es una versión simplificada de un argumento marxista clásico pero constituye un extremo del debate.

Quienes critican esta posición admiten que el dominio de la fuerza de trabajo y la táctica del dividir para gobernar pueden ser partes importantes de un sistema racialmente estratificado. Admiten asimismo los orígenes coloniales del racismo, pero atacan el reduccionismo de clase que adopta de forma tan simplista este enfoque. Para empezar vale decir que las categorías raciales pueden afectar los factores económicos: como veremos en el siguiente capítulo, el hecho de que los africanos se convirtieran en esclavos mientras que los indígenas americanos estaban excluidos de esta categoría se debía, entre otras cosas, a las ideas que tenían los europeos sobre estos y aquellos. De manera que las determinaciones van en ambas direcciones. En segundo lugar, la forma como han cambiado las identificaciones raciales, inclusive en un país capitalista, no pueden explicarse fácilmente a partir de estructuras de clase cambiantes. Por ejemplo, los cambios en las relaciones raciales en los Estados Unidos durante este siglo –un ejemplo, la abolición de la segregación– si bien pueden estar asociados con las nuevas demandas de los capitalistas que buscan fuerza de trabajo mejor calificada y más flexible, también son el producto de la resistencia negra –como negros más que como trabajadores negros– y del desmantelamiento del racismo científico. En tercer lugar, el racismo se convierte en un elemento de conciencia falsa, una concepción equívoca de la 'realidad': ya sea que la burguesía lo invente y lo imponga a la clase trabajadora, o que ésta de alguna manera la invente para sí misma. Ninguna opción capta en realidad el poder y la 'realidad' de las identificaciones raciales en la vida cotidiana. En cuarto lugar, es difícil explicar la diversidad de clases dentro de la categoría racial oprimida –por ejemplo la posición de los negros de clase media.

Durante años escritores de orientación marxista han mudado sus posiciones con el fin de dar una explicación a estos problemas (Solomos, 1986). En términos generales, se ha dado más 'autonomía' a los factores raciales y se ha visto que tienen un impacto en las estructuras económicas y de clases, sin ser reductibles solamente a determinaciones de clase. A menudo se ve el racismo como una ideología que paradójicamente, como señalan Anthias y Yuval-Davis (1992: 66-70), determina en realidad la ubicación de los grupos racializados en la estructura de clase: el punto de partida marxista es más o menos invertido porque la ideología es determinante. Echando mano de un enfoque weberiano muy próximo a posiciones revisionistas del marxismo, John Rex sigue una línea semejante (Rex, 1986; Hall, 1980: 314).

Otros enfoques, no divorciados necesariamente de influencias marxistas, procuran desechar la idea de que la raza es 'simplemente' ideología que interviene, aunque autónomamente, en las relaciones de clase. Para ellos la raza es un nivel de experiencia y realidad cultural por derecho propio. En este sentido, para Gilroy, la lucha de los negros en Gran Bretaña por los derechos civiles o en contra del hostigamiento policial es parte de la forma en que la clase trabajadora se constituye como fuerza política (Gilroy, 1982: 302). Haciendo eco de la difundida frase de Hall de que "la raza es la forma en que se 'vive' la clase" (Hall, 1980: 340), Gilroy afirma que la crisis poscolonial económica y social de la sociedad británica "se vive *a través de* un sentido de 'raza' " (1993b: 22). Omi y Winant se oponen a toda forma de reduccionismo de clase y en su lugar analizan las 'formaciones raciales' y los 'proyectos raciales' como fenómenos sociales sui generis que pueden estar asociados con factores de clase, pero en los cuales la gente tiene sus propios intereses y metas definidas en términos de identificaciones y significados raciales (Omi y Winant, 1986; Winant, 1993).

En suma, entonces, los enfoques más recientes tienden a alejarse del tratamiento de la raza y la clase "como dos series distintas de relaciones, interconectadas en alguna forma básica" e involucradas en algún tipo de determinación mutua (Anthias y Yuval-Davis, 1992: 75). Más bien, y como parte de un alejamiento posmodernista de las 'grandes teorías' de pensamiento social (como la marxista), que tratan de abarcar todos los fenómenos dentro de una explicación totalizadora e inevitablemente reduccionista, el énfasis se pone en las múltiples formas en las que la gente pudiera identificar las diferencias y las similitudes, o luchar, reaccionar con movilizaciones y hacer alianzas y enemistades. La teoría feminista ha sido una importante fuerza movilizadora en esta dirección, tanto en términos de teoría social como de acción política. Y ha mostrado, por ejemplo, que las mujeres negras tienen intereses distintos de los hombres negros, o que las mujeres asiáticas no aspiran a lo mismo que las mujeres blancas (Anthias y Yuval-Davis, 1992: cap. 4; Hooks, 1991; Knowles y Mercer, 1992). Lo cual, particularmente en los EE.UU. y Europa, pero también cada vez más en Latinoamérica, ha originado debates sobre la política cultural de la identidad y la diferencia; debates que según algunos distraen la atención de los asuntos básicos de la desigualdad económica (por ejemplo, Marable, 1995: cap. 16). En este sentido, el debate se ha transformado, más que haber desaparecido.

Conclusión

Los argumentos expresados arriba serán importantes para examinar la raza y la etnicidad en Latinoamérica. Las diferencias y similitudes entre las categorías 'negro' e 'indígena', por ejemplo, no pueden entenderse sin una clara idea de lo que implican las identificaciones raciales y étnicas. A menudo se argumenta que 'negro' es una identificación racial, mientras que 'indígena' es una identificación étnica. Aquí se argumentará que la diferencia no es tan clara. Tampoco pueden percibirse las diferencias y similitudes entre Latinoamérica y los EE.UU. en cuanto a identidades raciales y racismo sin conocer lo que significan estos términos. Igualmente, por lo común se ha dicho que los EE.UU. es (o era) el hogar del racismo 'real', un racismo profundo basado en la genética, mientras que Latinoamérica se caracteriza por tener un racismo más superficial de la apariencia o el fenotipo. Pues bien, en este libro argumentaré que tal oposición es errónea.

Notas

1. Claro que aquí hay una analogía con el 'efecto del observador' de las ciencias naturales, en el cual el proceso de observación altera lo que se observa. Pero en las ciencias sociales, esto adquiere una dimensión distinta y menos predecible. Para una exposición de todos estos temas, ver el clásico texto de Kuhn (1970); y también, Giddens (1976).
2. Hay muchas fuentes sobre la historia del concepto de raza. Por ejemplo, ver Banton (1987), Barkan (1992), Reynolds y Lieberman (1996), Smedley (1993), Stepan (1982).
3. De hecho, Jordan (1977: 18-19) dice que la Biblia misma no da fundamento para vincular a los africanos con los hijos de Ham; esos fundamentos provinieron de las fuentes escriturarias del Talmud y los Midrash.
4. Entre 1802 y 1820, se abolió el comercio de esclavos en Dinamarca, Gran Bretaña, los EE.UU., Suecia, Holanda y Francia. Sin embargo, continuó el comercio ilegal de esclavos por parte de algunos de estos países. Aunque hubo prohibiciones sobre el comercio de esclavos promulgadas o impuestas en España y Portugal durante esta época, Brasil, Puerto Rico y Cuba siguieron importando esclavos hasta los años 70 del siglo XIX. La esclavitud misma se abolió en las ex-colonias españolas entre 1824 y 1854 (salvo en Puerto Rico y Cuba, donde persistió hasta 1873 y 1886 respectivamente), aunque muchos países habían promulgado anteriormente leyes de vientre libre que liberaron a los niños nacidos a partir de entonces de madres esclavas. La esclavitud terminó en Brasil en 1888, mientras que lo mismo pasó entre 1838 y 1863 en Gran Bretaña, Francia, Dinamarca, los EE.UU. y por último, en Holanda. Ver Curtin (1969).

5. En este libro no siempre pongo entre comillas simples el término 'negro', pero debía advertirse que no es más que un término de escritura rápida para referirse a una categoría variable.
6. Frankenberg (1993) encuentra que muchos blancos estadounidenses no creen tener una 'identidad racial'. Para ellos, eso es algo que sólo tienen los 'otros'. Pero Nell Berstein informa que los adolescentes anglosajones de California reclaman activamente una identidad racial de minoría (hispanos o negros), en base al estilo de su vestimenta y su música ('Goin'gansta, choosin' cholita', *The UTNE Reader,* March- April 1995, pp. 87-90)
7. Esto pareciera pasar por alto que las nociones sobre la 'raza' también existen en Japón (íntimamente relacionados con su propia historia imperial) y en China. Pero en ambos casos, el impacto de los escritos europeos desde el siglo XIX en adelante influyó al afectar la forma en que los pensadores japoneses y chinos se formaban el concepto de la diferencia humana (Weiner, 1995; Dikötter, 1991). Aunque no quiere decir que pensar en términos de 'la sangre' y otras esencias corporales como diferencias definidoras sea algo exclusivamente europeo. El punto es que es principalmente en Europa (y en los EE.UU.) que se elaboró mayormente toda la ideología de la raza.
8. Nell Bernstein informa sobre esto en 'Goin'gansta, choosin' cholita', *The UTNE Reader,* March- April 1995 pp.87-90
9. Lo cual plantea el problema de cómo se relacionan las identidades nacionales con las étnicas (ver Eriksen 1993). En breve, una nación es un grupo étnico que busca la soberanía política sobre el territorio, del cual reclama una propiedad y un control culturales; una nación estado existe cuando se alcanza esa soberanía. Claro que otros grupos que se ven a sí mismos como diferentes, pero que ocupan, o desean, controlar, partes del mismo territorio, pudieran cuestionar un reclamo tal de la propiedad y del control por parte de ese grupo.

2.
LOS NEGROS E INDÍGENAS EN LATINOAMÉRICA

En gran medida al estudio de los negros y los indígenas de Latinoamérica se ha dividido, por un lado, en estudios de la esclavitud, de asuntos relacionados con ésta y de las 'relaciones raciales'; y por otro lado, en estudios sobre los indígenas. La historiografía colonial de algún modo los ha reunido en resúmenes sintéticos (por ejemplo, Lockhart y Schwartz, 1983), pero en realidad es una división inveterada. En este capítulo examinaré su razón de ser. Mi argumento es que sus raíces se remontan al siglo XV y se extienden a través del periodo colonial, del republicano durante el cual tuvo lugar la construcción de la nación, y del mundo académico y político del siglo XX. También expondré en este libro que, en última instancia, tal división no es muy útil y que sólo oculta interesantes contrastes y similitudes entre los negros y los indígenas de Latinoamérica.

Africanos e indígenas en la América Latina colonial

Cuando los españoles y los portugueses llegaron al Nuevo Mundo, ya se conocía bien a los africanos; dicho conocimiento provenía en parte de los textos clásicos, de las fuentes religiosas y de las historias de viajeros; pero también provenía del contacto directo con África, en virtud de los viajes de exploración por las costas de África occidental hacia el sur, emprendidos desde 1430 y que habían ocasionado la entrada de esclavos africanos en Lisboa a partir de 1440. Para 1552, el diez por ciento de la población de Lisboa eran esclavos (Saunders, 1982: 55). Además, la experiencia básica que los ibéricos (y otros pueblos europeos) tenían de los africanos era con los Moros, tanto durante las Cruzadas a Tierra Santa como por efecto de la ocupación mora de la península ibérica, de la que fueron expulsados recién en 1492, tras casi 800 años de continua presencia. En realidad, el cristianismo existía en Etiopía desde el siglo II, y los cristianos africanos habían luchado junto a los europeos en las Guerras santas: en la Europa medieval los cul-

tos se formaron alrededor de algunos personajes etíopes (Pieterse, 1992: 25). Parte de los móviles para las exploraciones portuguesas de África era la búsqueda del legendario reino cristiano de Prester John; y los reinos bakongos de la actual Angola empezaron a convertirse al cristianismo desde 1491. Sin embargo, debido a la presencia musulmana en muchas áreas africanas desde hacía mucho tiempo (principalmente localizadas en las zonas saharianas y subsaharianas), la región solía considerase como territorio infiel, y dicho estatus quedó reafirmado durante el siglo XV en varias bulas papales (Saunders, 1982: 37-8).

Por el contrario, los nativos americanos eran un enigma. Había una gran cantidad de incertidumbre sobre su estatus, bien por la cuestión de si tenían uso de razón, o de si eran humanos reales, o salvajes brutos o, por el otro lado, porque representaban alguna versión de la existencia humana antes de la Caída (Hulme, 1986; Mason, 1990; Pagden, 1993). Las imágenes del discurso colonial raramente son unilaterales y con respecto a los africanos había ambivalencia (infiel o pagano *versus* cristiano, esclavos *versus* socios comerciales), aunque eso era particularmente evidente respecto de los nativos americanos. La imagen dual del salvaje noble e innoble que florecería en el siglo XVIII (Meek, 1976) ya se entreveía en la constante representación de los indígenas como caníbales (Mason, 1990), junto a la de su imagen como seres inocentes (Padgen, 1982).

En el tema de la esclavitud se hace obvia algo de esa ambivalencia y la diferencia entre los africanos y los nativos americanos. Cuando se produjo el contacto europeo con los africanos y los indígenas, la esclavitud se consideraba una categoría normal, si bien generalmente temporal. Tanto en la Biblia como en la filosofía aristotélica se justificaba la esclavización de los cautivos de una 'guerra justa' (tal como la que se libraba contra los infieles); los cristianos y los moros se habían esclavizado mutuamente, y los esclavos de los Balcanes y el Mar Negro se destinaban a las plantaciones de azúcar de Chipre y Sicilia. Los conquistadores eran expertos en esclavizar a los indígenas del Nuevo Mundo y recibían algún respaldo de las autoridades de la Corona. Los indígenas podían esclavizarse si se clasificaban como caníbales o caribes (término éste del que se deriva la palabra caníbal), lo que en el contexto caribeño se refería simplemente a quienes se resistían a la autoridad de España (Hulme, 1986). Entre los pensadores y teólogos españoles, una reacción consistía en clasificar a los indígenas como 'esclavos naturales', una categoría proveniente del pensamiento aristotélico que designaba

a una persona como incapaz de tener autonomía (Padgen, 1982: 29-30). Pero apenas existía acuerdo sobre todo esto, y dentro del clero otros cuestionaban si una guerra podía ser 'justa' cuando se libraba contra quienes nunca conocieron el cristianismo y fueron definidos como vasallos de la Corona en territorio de la Corona. La terrible brutalidad de los conquistadores y el manifiesto declive de la población indígena añadieron fuerza a estos argumentos, tal como ocurrió con el contacto con los aztecas y los incas cuyas ciudades y leyes eran signos de 'racionalidad'. En ello consistía la substancia de los famosos debates de 1550-51 entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés Sepúlveda, pero ya para 1542 se había declarado la ilegalidad de la esclavitud de los indígenas en las colonias españolas. Portugal hizo lo mismo en Brasil en 1570. Esa legislación no era efectiva para extirpar la esclavitud que continuó en muchas áreas periféricas y especialmente en Brasil, donde los indígenas esclavos sostuvieron las plantaciones de azúcar nororientales (Lockhart y Schwartz, 1983: 71-2; Hemming, 1987).

En cambio, para los africanos y sus descendientes había poco que cuestionar con respecto a la legitimidad de la esclavización. Existía una provisión legal para la manumisión (la libertad individual), que se reflejaba en el concepto de la esclavitud como una condición temporal, y un buen número de esclavos se volvían libres por ese medio (la mayor parte mediante su autocompra tras años de ahorrar para ello Bowser, 1972; Klein, 1986). Pero no fue sino hasta que la esclavitud fue cuestionada como institución y desmantelada a principios del siglo XIX que se empezó a liberar los negros (considerados como una categoría de gente) en las Américas. Durante los primeros tiempos del comercio de esclavos, África era un territorio infiel y los portugueses tenían autoridad papal para librar una 'guerra justa' allí; la esclavitud se legitimó como un bien positivo para los infieles africanos; y los mismos africanos participaron en la esclavización, lo cual ocultaba la cuestión de su legitimidad. Una vez enrumbado completamente el comercio de esclavos, y con las minas y las plantaciones de las colonias tan dependientes de él, apenas quedaba incentivo para cuestionar una institución tan central.

Los indígenas y los africanos estaban ubicados, entonces, en diferentes posiciones del orden colonial, tanto social como conceptualmente. De manera oficial, se debía proteger a los indígenas tanto como explotarlos; los africanos eran esclavos, y aunque tenían derechos consagrados en la legislación, era algo poco sistemático y desigual (a pesar de que los españoles sí elaboraron un código en 1789), y el interés prin-

cipal estaba en el control, no en la protección. Dicha diferencia continuó a lo largo del periodo colonial. Idealmente, los españoles hubieran querido mantener tres categorías separadas: los españoles, los indígenas y los africanos; es decir, los dirigentes, los tributarios y los esclavos. De hecho, las autoridades hablaban de la 'república de españoles' y de la 'república de indios', ésta última basada en la comunidad indígena, que la legislación creó e impuso. Tal ideal quedó debilitado desde el principio por la posibilidad de manumitir a los esclavos lo cual creó los comienzos de una clase de negros libres; así como por el hecho de que los descendientes de los españoles nacidos en América ya no eran simplemente españoles, sino 'criollos' (*creoles).* Además, desde un principio, los indígenas se trasladaron a las áreas urbanas y los españoles usurparon la tierra indígena, mientras que algunos indígenas se volvían directamente dependientes de la creciente hacienda rural; ambos procesos minaron el vínculo de los indígenas con las comunidades que, en gran parte, definían su identidad como 'indios' (Harris, 1955b: 354-9).

Sobretodo, el ideal de separación se vio debilitado por el mestizaje. El sentido principal de dicho término es la mezcla sexual, pero está implícita la mezcla espacial de los pueblos y el intercambio de elementos culturales, cuyo resultado son las formas culturales nuevas y mezcladas. Los españoles, los criollos, los indígenas, los negros libres y los esclavos se cruzaron entre sí: españoles indigentes con mujeres negras libres, princesas indígenas con españoles aristócratas, esclavos fugitivos con mujeres indígenas, amos españoles con mujeres esclavas, negros libres con indígenas y criollas; y su descendencia fue reconocida como gente con mezcla racial de varias clases. La nomenclatura racial era variable y existían docenas de clasificaciones, pero a menudo se utilizaba el término *mulato* para alguien de una mezcla supuestamente negra y blanca, *zambo* para la mezcla negra e indígena y *mestizo* para la mezcla indígena y blanca. Aunque no todos los mestizos eran 'mezclados', pues un indígena o una indígena que rechazara sus orígenes podía intentar 'pasar' a esa categoría. Toda la gente con mezcla real o nominal podía a su vez cruzarse con otros. Algunos mulatos eran esclavos, pero la mayoría de la gente con mezcla racial era libre y en muchos sitios pronto superaron en número a los españoles, a los criollos, a los indígenas y a los esclavos (Klein, 1986; Mörner, 1967; Rout, 1976).

Pese a esta proliferación de mezclas, los españoles trataron de mantener distinciones categóricas para los blancos, entre los indígenas y el resto de gente. 'Indio' era una categoría administrativa específica:

en muchas formas, una categoría monetaria, pues el indígena típico era alguien que vivía en una comunidad indígena y pagaba tributo, en trabajo o bienes (Harris, 1995b: 354). También era una categoría censal, pues era importante el conteo de los indígenas en cuanto población tributaria y trabajadora. En Brasil se daba menos el fenómeno de una población indígena sedentaria y densa susceptible de explotación mediante sistemas vigentes de estratificación política, y las autoridades se preocupaban menos de mantener fronteras estrictas, pero los indígenas seguían teniendo un estatus administrativo específico. En breve, 'indio' se constituyó en una identidad institucionalizada.

Para los negros no existía nada comparable. Estaba la categoría de esclavo, claro, pero definida muy específicamente, y por eso, el esclavo era una categoría central para el censo. Pero muchos negros eran libres y se ajustaban a categorías más vagas que agrupaban a todo el que no fuera blanco, indígena o esclavo. Así, en Nueva Granada (la base de la actual Colombia), la categoría residual del censo era simplemente la de (persona) *libre*, que incluía a los mestizos, los zambos, los negros liberados y los mulatos, y a veces los indígenas que habían evadido su identidad indígena formal al abandonar sus comunidades (Wade, 1986). En Brasil, la categoría media consistía de gente libre que volvía a abarcar una amplia mezcla (Alden, 1987; 291). En Cuba (Martinez-Alier, 1989) usualmente se hacía referencia a los *pardos*, y ocasionalmente también a los *morenos* (más oscuros). En México, mientras que algunos censos locales utilizaban detalladas categorías como mestizo, mulato libre y negro libre, otros censos simplemente clasificaban a toda la población mezclada como *casta* (Seed, 1982: 577).

Este sistema de estratificación socioracial a menudo se denomina 'sociedad de castas', según el término 'castas' que se aplicó diversamente a los estratos medios o a todo aquel que estuviera bajo los estratos más altos. Dicho término no se usa para el Brasil, y hay evidencias de que allí la situación era más fluida (Mörner, 1967), pero en lo básico parece haber sido similar (Russell-Wood, 1982: 67-83). En esta sociedad, los blancos están arriba, los indígenas y los negros abajo, y las posiciones intermedias se definían por diversos criterios de estatus, entre ellos, el color y la descendencia, muy importantes aunque no definitivos. Así pues, en un censo, la ocupación podía influir en la clasificación 'racial'; de la misma manera que la posición del cónyuge (aunque el término 'racial' no necesariamente se utilizaba, y su significado se expresaba con otros términos: en México, por ejemplo, con 'calidad',

Seed, 1982; McCaa, 1984). La gente maniobraba para lograr una posición y los litigios transatlánticos a veces tenían lugar cada vez que alguien que se sentía blanco se consideraba insultado por ser llamado mestizo (Jaramillo Uribe, 1968: 181-6).

Hubo polémica acerca de lo abierto que era ese sistema de las colonias españolas, y en particular, de lo importante de la 'raza' para definir la posición dentro de él. Chance (1978) y Mörner (1967) ven una sociedad relativamente abierta en la que la raza tenía un decreciente papel que jugar conforme el 'mestizaje' hacía más indeterminadas las identificaciones raciales. Jaramillo Uribe (1968), Carroll (1991) y McCaa (1984) dan mayor importancia a las ideas de la gente sobre el ancestro y la identidad racial. Para el caso de Brasil Russell-Wood (1982: 78) menciona el surgimiento de una 'meritocracia' en el siglo XVIII, pero admite que 'la gente libre de color tenía que luchar para superar ... la discriminación y el prejuicio'; por su parte, Lockhart y Schwartz (1983:403) afirman que durante este periodo la élite del comercio y las plantaciones veía como una amenaza a los estratos medios mezclados, en un orden social en el cual 'las definiciones de conflicto social se concebían frecuentemente más respecto al color que a la clase económica'. Podría parecer que no hay una respuesta única y que mucho dependía de los factores locales, pero parece claro que la ambigüedad y el espacio de maniobra eran mayores en los rangos medios: para los del fondo del montón, ya fueran llamados indígenas o negros (o peor aún, esclavos), había menos flexibilidad (Wade, 1993a: 9).

El punto es que dentro de este sistema, los indígenas tenían una posición relativamente institucionalizada, mientras que no pasaba lo mismo con los negros: algunos de éstos estaban en la categoría de los esclavos, otros en la vaga categoría media de *castas*, *pardos* o *libres*. También parece que aunque en la práctica ambos conjuntos de gente sufrían duras condiciones, los indígenas se consideraban de alguna manera superiores a los negros. Ello era obvio en las regulaciones matrimoniales, que permitían a los blancos casarse con mujeres indígenas mientras que restringían las uniones de negros y mulatos. En 1778, las autoridades expidieron regulaciones que obligaron a los blancos menores de 25 años a buscar la aprobación paterna de su matrimonio, con lo cual se impedían las uniones consideradas no apropiadas. Pero el matrimonio con los indígenas no tenía restricciones, pues 'su origen no es vil como el de otras castas' (Mörner, 1967: 39). Al analizar esas regulaciones, la Audiencia de México hizo observaciones sobre el matrimo-

nio entre indígenas y negros o mulatos, y recomendó que se ordenara a los curas párrocos advertir a los indígenas y a sus padres sobre el serio daño que "tales uniones les causarán a ellos mismos y a sus familias y aldeas, además de impedir a los descendientes obtener posiciones municipales de honor en las que solamente se permite servir a los indígenas puros" (cita de Mörner, 1967: 39).

En suma, entonces, los indígenas y los negros tenían diferentes relaciones con las estructuras oficiales de la burocracia. Debido a que la relación entre la ley y el orden social es visiblemente difícil de establecer, sería arriesgado argumentar que esa diferencia se transpuso directamente a una diferencia idéntica de las percepciones coloniales populares sobre los indígenas y los negros, o de las condiciones de bienestar material. En realidad, a menudo se trataba sumamente mal a los indígenas. Pero las mismas leyes, especialmente las del último periodo colonial, reflejaban, en parte, los intereses de la élite blanca; y está claro que, por ejemplo, la categoría 'indio' no era simplemente una ficción legal, sino una realidad cotidiana cuya reconstitución tenía lugar a través de la práctica diaria.

Los negros y los indígenas en las nuevas repúblicas

Con la Independencia, las anteriores colonias españolas empezaron a desmantelar las trampas administrativas del Imperio, aunque Brasil obtuvo la independencia como un Imperio con derecho propio hasta que se convirtió en una república en 1891, y Puerto Rico y Cuba siguieron siendo colonias de España hasta 1898. Bajo la penetrante influencia del liberalismo europeo, se atacó la categoría de 'indio', y más especialmente, la tierra indígena. Hubo una amplia acción para privar de su estatus a las comunidades indígenas y minar la existencia de una categoría separada de gente que tenía una posición legal distinta de la de simple ciudadano. A menudo esas acciones no tenían efecto, y en los Andes 'había fuertes intereses locales conferidos para mantener una categoría distintiva de los indígenas' (Harris, 1995b: 363). Las discriminaciones legales contra los mestizos se eliminaron gradualmente y para 1854 la esclavitud se abolió en las nuevas repúblicas; en Brasil persistió hasta 1888, en Puerto Rico hasta 1873 y en Cuba hasta 1886 (Bauer, 1984; Grieshaber, 1979; Halperín Donghi, 1987). Sin embargo, las ideas sobre la raza y sobre las categorías de gente denominada 'indios', 'negros' o 'mestizos' no desaparecieron en absoluto del panorama nacio-

nal. Siguió existiendo una diferencia distintiva entre las imágenes de los negros y los indígenas en los debates sobre la identidad de las nuevas naciones (o del Imperio, en el caso de Brasil).

Las ideas sobre la raza eran elementos cruciales en los debates sobre la identidad nacional en un mundo donde ya los nacionalismos europeos y norteamericanos dominaban la escena. Las élites latinoamericanas querían emular la modernidad y el progreso de esas naciones y aceptaban en general los principios del liberalismo que consideraba a la ciencia, la tecnología, la razón, la educación y la libertad del individuo como las fuerzas subyacentes de progreso. Pero estas naciones modernas y progresistas o bien no tenían poblaciones negras o indígenas significativas, o bien las mantenían estrictamente segregadas (como en el caso de los EE.UU.). En cambio, muchos países latinoamericanos tenían gran cantidad de mestizos, negros e indígenas. Y peor aún, a fines del siglo XIX, las teorías de la biología humana que aceptaba el racismo científico occidental relegaban a los negros y a los indígenas a un estatus inferior permanente y condenaban a los mestizos como seres degenerados.

Las élites latinoamericanas trataron de manejar esa situación con la adaptación de las teorías occidentales de la diferencia humana y la herencia. El determinismo racial de las teorías europeas se evitaba con frecuencia, y se ponía énfasis, en cambio, en la posibilidad de mejorar la población mediante programas de 'higiene social', para la salud y las condiciones de vida. Eran populares las teorías de Lamarck sobre el carácter de hereditarios de las características adquiridas durante un tiempo de vida único, pues mantenían la esperanza de una perdurable mejoría de 'la raza' (Stepan, 1991). Se cuestionaba la idea de la degeneración del mestizo, y en realidad en naciones como Colombia o México, la mezcla se convirtió en un símbolo de identidad latinoamericana, libre de la emulación servil de los amos europeos o norteamericanos.

Por otro lado, el tipo de mezcla al que se hacía referencia a menudo estaba sesgada hacia lo blanco: la inmigración europea se estimulaba con frecuencia, y hasta tenía el auspicio estatal; y más en general, el proceso de la mezcla se podía considerar como un *blanqueamiento* progresivo de la población. Supuestamente, se esperaba que la mezcla produzca la eliminación de los negros y de los indígenas y la creación de una sociedad mezclada cercana al extremo más distintivamente blanco del espectro. Una visión así resultaba casi mágica, pues cada instancia de la mezcla racial debiera implicar lógicamente tanto un oscureci-

miento como un blanqueamiento, pero esa visión se sustentaba, por un lado, en las nociones eugenésicas de que la 'sangre' blanca era más fuerte que otros tipos, y dominaría naturalmente en la mezcla; y, por el otro, en las políticas inmigratorias que trataban de restringir la entrada de negros. Esas ideas y procesos eran compartidos en diversas formas por Brasil, Venezuela, Cuba, Argentina y Colombia, entre otros países (Ver Graham, 1990; Helg, 1995; Skidmore, 1974; Stepan, 1991; Wade, 1993a; Wright, 1990).

En el intento de esbozar una identidad nacional distintiva, se podría hacer referencia (o no podría evitarse hacerla) a las raíces históricas de la nación. Desde los años 20 del presente siglo, los indígenas se convirtieron en un símbolo fundamental de la identidad nacional en países como México y Perú: ambos países crearon departamentos gubernamentales para asuntos indígenas, y Perú reconoció a 'la comunidad indígena' como una entidad legal mientras que México creaba institutos académicos dedicados al estudio de los pueblos indígenas. En Brasil se estableció en 1910 una agencia para ocuparse de 'la protección de los 'indios' '. Esa era en general la ideología del *indigenismo*. Este término abarca una variedad de perspectivas, pero la noción central consistía en que los indígenas necesitaban un reconocimiento especial y que se les adjuntaban valores especiales. Muy a menudo, se trataba de un simbolismo exótico y romántico, basado más en la glorificación del ancestro indígena precolombino de la nación que en el respeto hacia las poblaciones indígenas contemporáneas. Así, la realidad era frecuentemente de una continua discriminación y explotación. Además, el futuro generalmente se concebía como de integración y mestizaje.

Por ejemplo, Manuel Gamio (que llegó a ser director del instituto Indígena Interamericano de México) emprendió investigaciones arqueológicas en Teotihuacán así como estudios de comunidades indígenas contemporáneas. Al mismo tiempo, su perspectiva general era integracionista y conforme a las típicas ideas de construcción nacional basada en la educación y la incorporación o inclusión (Brading, 1988; Hewitt de Alcántara, 1984: 10). Para México, "el indigenismo posrevolucionario ... representaba todavía otra formulación no indígena del 'problema indio': era construcción blanca/mestiza ... parte de una larga tradición que se remontaba hasta la Conquista" (Knight, 1990: 77). En Brasil, asimismo, "todo proyecto indigenista aspiraba a resolver el problema de transformar a los indígenas de ... 'la salvajería' a la etapa superior de 'civilización' " (Lima, 1991: 246). Por otro lado, algunos in-

digenistas tomaron posiciones mucho menos integracionistas. Por ejemplo, los peruanos José Carlos Mariátegui (1895-1930) y Víctor Raúl Haya de la Torre adoptaron una línea más radical, casando al socialismo y al indigenismo y modelando la futura nación sobre los aspectos supuestamente socialistas de la antigua cultura indígena andina (Hale, 1984; Chevalier, 1970). Una visión así respondía en parte al hecho de que en los Andes aún vivía una densa población indígena. Sin embargo, y sea cual sea la variedad, el punto sigue siendo que los indígenas a menudo se consideraban como una categoría especial, necesitada de la atención específica de los intelectuales, el Estado y la Iglesia.

Los negros tenían muchas menos posibilidades de ser simbolizados de esa forma y muy raramente constituyeron la manifestación simbólica de una herencia gloriosa. Sólo en Cuba y Brasil, con sus extensas poblaciones negras, hubo una positiva reevaluación de lo negro en algunos círculos; aunque ésta igualmente tendía a ser integracionista en cuanto al tono, y enfatizaba en el surgimiento de una sociedad mixta en la cual se valoraba el componente negro siempre y cuando estuviera bajo control. Y aún así, esa tendencia era principalmente literaria, cuyo impacto era apenas discernible sobre la política gubernamental.

Durante los años 20 y 30, en Cuba existió en los círculos literarios una tendencia hacia el *afrocubanismo*, con autores como Alejo Carpentier y Nicolás Guillén a la cabeza (Bueno, 1993; McGarrity y Cárdenas, 1995: 92; Prescott, 1985). Franco (1967: 103-132) argumenta que esa tendencia se inspiró en la visión vanguardista europea del primitivismo como una alternativa a la racionalidad científica. La música afrocubana también producía impactos dentro y fuera del país (Manuel, 1995; Roberts, 1979). Aunque en esas tendencias estaban presentes sólidos elementos que revelaban la apropiación por parte de los blancos de aspectos exóticos de la cultura negra (los negros no aparecían con frecuencia en las orquestas de baile que tocaban música afrocubana, Díaz Ayala, 1981: 158), constituían sin embargo, algo distinto a la imagen de los negros como simplemente atrasados e inferiores.

En Brasil, el musicólogo Mario de Andrade también aceptó los elementos musicales africanos como una parte valiosa de la música brasileña nacional mestiza (Reily, 1994), pero fue Gilberto Freyre quien realmente intentó producir una visión de Brasil que fuera más allá de los dilemas creados por el racismo científico y su calificación del país como racialmente híbrido y por tanto inferior (Skidmore, 1974: 184-192). Las políticas de blanqueamiento mediante la inmigración aún

existían, pero para la época de Freyre el racismo científico estaba en decadencia; en todo caso, algunos pensadores brasileños trataban de evitar sus versiones más deterministas. El objetivo de Freyre era redefinir a la nación brasileña como mestiza, y orgullosa de serlo. Aún así, su visión era sumamente asimilacionista. Por ejemplo, en su libro de *Brazil: An Interpretation* (1951), afirmaba que:

> Brasil se considera hoy una comunidad de cuya experiencia sobre el entrecruzamiento racial pueden sacar provecho otras comunidades. Probablemente, en ninguna otra comunidad compleja moderna se resuelven los problemas de raza más democrática o cristianamente que en la América portuguesa. Y la experiencia brasileña no indica que ese entrecruzamiento lleva a la degeneración (pp. 98-99).

Lo cual afirmaba que Brasil se había beneficiado realmente de la mezcla racial, pues eso había resuelto los problemas de las relaciones raciales. También decía que los brasileños generalmente sienten que "nada que niegue u oculte la influencia de lo amerindígena y lo negro es sincera u verdaderamente brasileño": por tanto, la *auténtica* identidad de Brasil era mestiza (p. 122). Por otra parte, el autor declaraba que: "En Brasil, los negros están ahora desapareciendo rápidamente, al fundirse con la estirpe blanca" (p. 96) y aunque "Brasil aún tiene que enfrentar el problema de asimilar a ciertas tribus amerindígenas así como a esos grupos de negros cuya cultura sigue siendo extensamente africana", eso no era un problema central, pues "la tendencia general entre los brasileños de mentalidad amplia [admite que no todos ellos lo son] es mantener una política de asimilación lenta e inteligente hacia los africanos así como hacia los indígenas; con esa política, el grupo que se asimila puede incorporar en su cultura ciertos valores de interés general o de importancia artística" (p. 119).

Algo de eso (pero no todo) era muy optimista, de hecho, ingenuo, al aplicarse a las realidades estructurales y culturales de la sociedad brasileña; pero se trataba de un intento por redefinir la identidad de Brasil como algo diferente a la copia servil de las naciones euroamericanas, y aún así, 'complejo [y] moderno'; en efecto, es una redefinición de la modernidad alejada de lo blanco y en dirección a lo híbrido, un movimiento que anuncia los debates más posmodernos, abiertos también a la naturaleza híbrida de Latinoamérica (García Canclini, 1989; Schwarz, 1992: 1-18).

Pero el punto esencial es que el tipo de redefinición de la identidad nacional que algunos intelectuales y académicos cubanos y brasileños trataban de lograr, era poco frecuente dentro del contexto latinoamericano, donde la preocupación mayor era con los indígenas. Quizá, lo más importante aún consistía en que esos intentos estaban a nivel de la imagen, la representación y las producciones literarias y musicales; raramente involucraban la política estatal. Los enfoques indigenistas generalmente sí lo hacían, con lo cual continuaban la tradición de cosificar a los indígenas como objetos de la atención oficial.

Los negros y los indígenas en la política y en las ciencias sociales

Los académicos no han puesto mucha atención a la distinta posición de los negros y los indígenas en el espacio político e imaginario de la nación, pero a mí me parece de gran importancia: ha tenido consecuencias políticas y ha afectado la forma en que cada categoría ha llegado a ser un objeto de estudio a nivel académico. Colombia es un buen ejemplo de esta diferencia y sus consecuencias.

En Colombia, los indígenas han sufrido terribles discriminaciones y abusos; y los sufren aún hoy, aunque legal y conceptualmente tengan una posición especial. La legislación de 1890 reafirmó la existencia de resguardos indígenas (reservaciones) y de consejos indígenas para gobernarlos. En 1941, el Estado creó un instituto de etnología cuyo propósito principal era estudiar a la sociedad y la historia indígenas. Desde que en los años 40 comenzó la institucionalización académica del trabajo antropológico, gran parte de éste se ha enfocado en los indígenas. El Museo del Oro de Bogotá se centra exclusivamente en los indígenas precolombinos, a pesar de que existieron importantes tradiciones de artesanía en oro en las regiones africanas de donde provino gran parte de la población del país. La movilización indígena para luchar por la tierra y los derechos ha sido una fuerza significativa desde los años 60, y se han obtenido (al menos sobre el papel) importantes concesiones. Legalmente, los indígenas, que forman aproximadamente el dos por ciento de la población nacional, poseen ahora como reservaciones cerca del veintidós por ciento del territorio nacional; aunque el fortalecimiento práctico de esa propiedad sea otro asunto. En la reforma constitucional de 1991, los grupos indígenas ganaron importantes

derechos, inclusive el derecho a dos bancas en el Senado de la Nación (Arocha, 1992; Jackson, 1995; Wade, 1993a: 352-355, 1995a).

En cambio, y según Friedemann (1984), a los negros se los ha hecho 'invisibles' en la nación: han sido sistemáticamente ignorados, marginados y minimizados. Yo opinaría que las cosas no son tan tajantes, debido a que por más de cien años los comentaristas de la identidad nacional colombiana siempre han reconocido la existencia de los negros, pero es cierto que a menudo ha sido para menospreciarlos o caricaturalizarlos de algún modo. En realidad, es verdad que se los ha estudiado muy poco académicamente (porque no representan la otredad cultural que la antropología buscaba entre los indígenas), y que políticamente, se los ha visto simplemente como ciudadanos comunes, mientras que en la práctica sufren discriminación racial (Wade, 1993a). La movilización política negra ha sido mucho menor que la de los indígenas y en la reforma constitucional de 1991, a los grupos negros les fue mucho peor con respecto a la obtención de concesiones sobre derechos de tierras y reconocimiento cultural, aunque sí dieron pasos fundamentales en ambos aspectos, hacia su constitución como una categoría específica cultural, política y conceptual dentro de la nación (Wade, 1955a; Arocha, 1992; Friedemann y Arocha, 1995).

En mi opinión, este contraste tiene sus raíces en la historia arriba mencionada y el resultado en términos académicos ha sido la separación general de los estudios sobre los negros y de los estudios sobre los indígenas (con algunas notables excepciones como la de Whitten [1981a] y Taussig [1980, 1987]); y el relativo descuido de los negros, con excepción principalmente de Brasil, donde incluso, los indígenas han sido considerados desde la perspectiva antropológica, mientras que generalmente los sociólogos han estudiado a los negros. Frente a esto, una tendencia consiste en centrarse en los negros, lamentar la desatención que reciben en los círculos académicos en comparación con los estudios sobre los indígenas y buscar arreglar esa situación; lo cual enfatiza las diferencias entre 'los negros' y 'los indígenas' como categorías. Otra tendencia es considerar a los negros y a los indígenas como bastante similares: ambos grupos se ven como minorías en el intento de las naciones estado por construir un futuro de homogeneidad; ambos grupos están en el fondo de una escalera que representa jerarquías paralelas de riqueza, educación, civilización y raza; ambos grupos son componentes del proceso progresivo y modernizador de blanqueamiento de la nación (Stutzman, 1981; Whitten, 1985; Wade, 1993a).

Ninguna perspectiva es totalmente correcta o equivocada. El punto es de entender a los negros y a los indígenas dentro del mismo marco teórico general, especialmente en el contexto de la nación latinoamericana, al tiempo de reconocer también las diferencias históricas, políticas y conceptuales que sí existen entre esas categorías. Tanto los negros y los indígenas han sido caracterizados como los *Otros*, y localizados en los espacios correspondientes a los marginados de la nación; pero han sido encajados de diferentes maneras en lo que llamo las estructuras de la alteridad. Por ejemplo, la aparente 'invisibilidad' de la gente negra de Colombia no se ha debido a un simple proceso de discriminación (los indígenas han sufrido incluso mayores discriminaciones), sino al modo preciso en que su inserción tiene lugar en las estructuras de la alteridad. No se les ha institucionalizado como *Otros* de igual forma que a los indígenas. Sin embargo, es interesante que los escenarios políticos colombiano, brasileño y nicaragüense hayan experimentado una relativamente reciente aparición de los negros; en estos países, algunas medidas constitucionales reconocen la categoría especial de los negros en general o de grupos particulares de negros (ver el cap. 6). De algún modo, ello corresponde a una relocalización de 'lo negro' en las estructuras de la alteridad para hacerlo parecer cada vez más como 'lo indígena'.

Negros e indígenas, raza y etnicidad

Otra forma de introducir en las ciencias sociales la división entre negros e indígenas tiene lugar mediante la virtual y unánime presunción de que el estudio sobre los negros consiste en el estudio del racismo y las relaciones raciales, mientras que el estudio sobre los indígenas aborda la etnicidad y los grupos étnicos. La idea esencial subyacente a ello es que la categoría 'indígena' no depende de significantes fenotípicos. Como mencioné antes, durante el período colonial la identidad 'india' dependía parcialmente de la localización en una comunidad indígena; al dejarla (lo que también significaría dejar de lado la vestimenta típicamente 'india' y la lengua), se daba un paso en su camino hacia lo 'mestizo'. Los estudios del siglo XX lo han confirmado: 'indio' es una categoría definida por significantes culturales (vestido, lengua, lugar de residencia, etc.) y la frontera entre indígena y mestizo se puede traspasar al manipular esos significantes (Bourricaud, 1975; Harris, 1995b; van den Berghe, 1974a: 15). En cambio, 'lo negro' a menudo se consi-

dera como una categoría definida por criterios fenotípicos más fijos que no pueden manipularse de igual manera.

Aquí se debe distinguir dos series de problemas. La primera es que no es correcto, en mi opinión, ver a los indígenas simplemente como un grupo étnico o un conjunto de grupos étnicos. La categoría 'indio' era una parte integrante de los enfrentamientos coloniales dentro de los cuales surgía el discurso sobre la raza; y, por ejemplo, los debates sobre el destino de la nación que tuvieron lugar en Colombia a fines del siglo XIX y principios del XX, hablaban en términos similares sobre las supuestas falencias de la 'sangre india' y de la 'sangre negra'. Entonces, desde una perspectiva macrohistórica, 'indio' era una categoría racial y conserva sólidos elementos de ese pasado[1].

La otra serie de problemas se relaciona con la microescala. No hay duda de que a nivel individual, los 'indios' pueden volverse 'mestizos'; pero también es verdad que los 'negros' pueden volverse 'mulatos'. Como expuse en el capítulo anterior, no es correcto asumir que los significantes raciales son completamente fijos sólo por ser corporales. Parte de esta suposición viene del clásico caso estadounidense en el que la identificación racial ha sido muy severa y se ha intentado crear categorías rígidamente delimitadas de negro y blanco. Pero aún allí ocurre 'el pasar por', de forma tal que una persona clasificada como negra 'pasa' por ser blanca en otras circunstancias; y asimismo, los negros pueden aclarar su piel y alisar su cabello. La película de Spike Lee, *Jungle Fever*, juega sagazmente con las identificaciones raciales en los EE.UU., al introducir un carácter de piel oscura que al principio parece ser un afroestadounidense, pero que por su habla resulta ser un ítalo americano (y rabiosamente antinegro). Lo esencial es que no es correcto hacer una extrapolación del caso estadounidense para las identificaciones raciales en general. Por ejemplo, el material latinoamericano muestra que a la misma persona vestida pobre o elegantemente se la identificará con distintas apelaciones según una escala entre negro y blanco. Esas identificaciones no dependen sólo del fenotipo, pues el contexto de los rasgos somáticos altera la clasificación que de esos rasgos hace la gente (e incluso quizá su percepción) (Solaún y Kronus, 1973). También hay muchos informes de que 'los negros' a menudo se utiliza como un término más o menos sinónimo de 'los pobres' (por ejemplo, Harris, 1952), lo cual indica de nuevo que el estatus económico influye en las clasificaciones raciales. Por eso, las identificaciones de 'negro' son maleables, tal como las de 'indio'.

Pero también vale la pena tener en mente que esa maleabilidad no es total. La migrante indígena de la Sierra de Perú que se convierte en una empleada doméstica en Lima está en camino de llegar a ser una mujer mestiza, pero sus antecedentes no se olvidan; el término *cholo* se usa a menudo para identificar a quienes se considera entre indígenas y mestizos (Radcliffe, 1990). Igualmente, la gente con rasgos somáticos indígenas o negros *típicos* tiene muchas dificultades para perder esa identidad, aunque no se los clasifique públicamente como indígenas o negros (Watanabe, 1995: 31). En Latinoamérica, la gente normalmente es muy sensible a las posibilidades del ancestro que se pueden inferir por la apariencia, así que esos significantes no se pueden borrar completamente cambiando otras claves.

Lo cual no defiende que las categorías de negro e indígena sean exactamente las mismas en cuanto a los procesos de identificación que implican. Cada categoría tiene una historia distinta con diferentes posibilidades y modos de construcción y de transformación, también dependientes de los contextos locales. El uso de la palabra 'raza' para hablar de la identidad negra y de 'etnicidad' para hablar de la identidad indígena es bastante justo *en la medida en que* se reconozca que la diferencia entre estos términos no es de *oposición* entre las clasificaciones raciales y étnicas. Tal oposición separa el fenotipo de la cultura, como si el primero no fuera culturalmente construido. Para mí, tanto 'indio' como 'negro' son categorías con aspectos de categorización racial y étnica.

En suma, creo que es necesario que los negros y los indígenas entren en el mismo marco teórico de referencia, y que al mismo tiempo se reconozcan las diferencias históricas entre ellos y sus consecuencias a nivel político. Sin embargo, generalmente se ha tratado por separado a los negros y los indígenas (como lo demostrarán los capítulos siguientes).

Nota

1. Hendrickson (1991: 290) observa que en Guatemala, las categorías 'indio' y 'ladino' (mestizo) se refieren explícitamente a etiquetas de la *raza*, así como del grupo étnico. Muchos autores observan que los indígenas sufren 'racismo', aun cuando se refieren a ellos como grupos étnicos (por ejemplo, Harris, 1995b: 371; Whitten, 1976; Watanabe, 1995).

3.
LOS PRIMEROS ENFOQUES SOBRE LOS NEGROS Y LOS INDÍGENAS. DESDE LOS AÑOS 20 HASTA LOS AÑOS 60 DE ESTE SIGLO

La integración y el aislamiento de los indígenas

Antes de la Segunda Guerra Mundial hubo básicamente dos contextos superpuestos, para reflexionar sobre y estudiar a los indígenas de Latinoamérica. Por un lado, estaba el "problema" de los indígenas en el marco nacional, con el cual se relacionaba el pensamiento indigenista en todas sus variedades. Era un tema de debate para los políticos y los intelectuales, y la política siempre era un punto central, pues el 'problema' consistía en cómo integrar a los indígenas en la nación modernizadora (y a veces, incluso se planteaba el hecho de si se debía integrarlos).

El otro contexto era el de las ciencias sociales internacionales, conformado por las academias europeas y norteamericanas. Ese contexto nunca estuvo desconectado del primero, y de hecho, se integró a él progresivamente, en cuanto que algunos latinoamericanos interesados en sus países de la política de (no)integración se daban a sí mismos una formación proveniente de las ciencias sociales euroamericanas. Hay que tomar en cuenta que, en México, tan pronto como en 1909, el americano alemán Franz Boas fundó una Escuela de arqueología y etnografía americana y la política no fue irrelevante en este contexto, aunque había una tendencia a cederle el puesto al estudio 'científico'. El funcionalismo fue una perspectiva teórica importante desde los años 30 hasta al menos los años 60. En antropología, este enfoque solía centrarse en comunidades particulares (no occidentales), con el objetivo de descubrir sus mecanismos internos de integración social. El método era intensamente etnográfico, y basado en la estadía en la comunidad por un largo periodo, preferiblemente con el aprendizaje de su lengua local; y los asuntos de cambio social y contexto nacional tendían a ponerse de lado en favor del estudio de los patrones estructurales y culturales al interior de la comunidad. También influía en el contexto acadé-

mico la ecología cultural norteamericana, que a principios de los años 40 intentó comprender a los patrones culturales y la estructura social como adaptaciones ecológicas. Por último, muchos antropólogos daban una gran importancia al estructuralismo; en el contexto latinoamericano, Claude Lévi-Strauss fue el pionero, con su trabajo de campo en Brasil durante los años 30; pero el pleno impacto de este enfoque teórico no se sintió sino hasta los años 60.

Geográficamente, había tres áreas de estudio principales: los Andes, Mesoamérica (especialmente México) y la Amazonía. En ésta última, las cuestiones de la identidad y las relaciones raciales y étnicas no se abordaron en un contexto académico hasta muy tarde en el periodo que se analiza, aun cuando el indigenismo era en Brasil un tema de política interna desde al menos 1910 (Lima, 1991); y cuando se mencionaban estos temas, el interés central eran los indígenas como víctimas de genocidio. Por eso, inicialmente mi enfoque principal serán las dos primeras áreas.

Mallon observa una diferencia entre México (donde las fuerzas y la ideología del mestizaje tuvieron precedencia, y se definía a los mestizos como lo central y a los indígenas como lo periférico) y los Andes, donde la población indígena era mucho mayor y las construcciones 'bipolares' basadas en torno a imágenes de las serranías y las mesetas indígenas y de los valles y costas blanco/mestizos eran más numerosas (Mallon, 1992: 35-8). Sin embargo, en ambas áreas había una división conceptual básica entre lo indígena y lo mestizo. Por eso, en México, los mestizos rurales se consideraban campesinos y la *clase* constituía la categoría analítica central para los historiadores y los antropólogos; en cambio, los indígenas vivían en las regiones periféricas y se podían estudiar en sus propios términos. Asimismo, en Perú, se consideraba a los indígenas como 'tradicionales', incorporados gradualmente a la economía moderna de mercado (dominio de los mestizos) y por ende, convertidos ellos mismos en mestizos, quizá vía la categoría intermedia de 'cholo' (Mallon, 1992). En general, entonces, se asociaba la clase con los mestizos y la etnicidad con los indígenas (aunque el término no se utilizara necesariamente). Al mismo tiempo, debido a que una perspectiva modernizadora general implicaba que la clase borraría eventualmente a la etnicidad, se suponía que los indígenas podían ser estudiados como grupos y comunidades aislados, aunque a los indigenistas les preocupaban los problemas de integración en la sociedad nacional, o la falta de dicha integración.

Otra faceta común que une Mesoamérica con los Andes consistía en la diferencia entre las llamadas comunidades indígenas corporativas cerradas y las comunidades integradas más abiertas. Esa distinción rigió inicialmente en Mesoamérica, donde las comunidades cerradas eran las que habían tratado de mantener un cierto aislamiento defensivo (por ejemplo, en México central y sudoriental, incluyendo a Chiapas, y en la sierra guatemalteca: Nash, 1970; Wolf, 1955). El contraste se establecía con respecto a las comunidades más abiertas, asentadas a menudo en áreas más bajas e históricamente más integradas, y correspondientemente su identidad 'india' era más débil. La misma distinción tuvo lugar más tarde en el caso de Perú, para contrastar las regiones de la Sierra y de la Costa (Grieshaber, 1974a: 120).

Los enfoques funcionalistas en México

En México, los estudios sobre los indígenas que se hacían en los años 30 y 40 correspondían principalmente a la modalidad clásica funcionalista. Por un lado, los indigenistas, como Manuel Gamio, se interesaban en investigar la historia indígena precolombina y en estudiar a los indígenas contemporáneos con el fin de 'mejorar' lo más posible su estilo de vida e integrarlos. Los mexicanos y algunos de los primeros antropólogos norteamericanos llevaban a cabo estudios etnográficos de las formas de vida de los indígenas más aparentemente 'tradicionales' e intocados. Por otro lado, algunos antropólogos estadounidenses como Robert Redfield empezaron en los años 20 el estudio funcionalista de las llamadas comunidades *folk* o populares (no obstante ser indígenas, estaban muy lejos de ser puras, al haber tenido una larga experiencia de interacción con gente no indígena, experiencia ésta que en realidad se había producido con las comunidades aparentemente más aisladas) Importantes académicos, entre ellos, Ralph Beals, Oscar Lewis y George Foster, lo acompañaron en su camino y siguieron sus pasos. En los años 50, el proyecto Chiapas de Harvard envió decenas de antropólogos, graduados universitarios y profesionales (incluyendo a Evon Vogt y Francesca y Frank Cancian), a la región chiapaneca en el sudeste mexicano para efectuar estudios comunitarios, que a menudo eran todavía sumamente funcionalistas en su enfoque, pese a las crecientes críticas, debido a sus pretensiones de integración y armonía y su descuido de la historia, el conflicto y el contexto más amplio. (Para acce-

der a la polémica de ese periodo, consultar Hewitt de Alcántara, 1984: cap. 1 y 2.)

Estos antropólogos diferían ampliamente entre sí (por ejemplo, Lewis (1951) volvió a emprender el estudio de Tepoztlán, tema de un libro anterior de Redfield (1930), y encontró envidia y disentimiento en lugar de armonía y cooperación); pero muchos de esos antropólogos tenían poco que decir respecto de las relaciones étnicas o raciales. Redfield trató el asunto de paso, por medio de su enfoque de la continuidad *folk*-urbana, que postulaba un polo tradicional ideal y típico de la casi pura comunidad, en un extremo, y a través de la comunidad *folk* y el pueblo local, hasta la ciudad regional en el otro extremo. A lo largo de esa continuidad, los valores y relaciones sociales se volvían gradualmente más 'modernos' (es decir, individualistas, más seculares, menos homogéneos y más gobernados por las estructuras de clase y por el mercado). El cambio, a la 'aculturación', ocurría mediante el contacto de formas más tradicionales con otras más modernas. Aparte de las obvias imperfecciones de una dinámica de este tipo, unilineal y basada más en el intercambio descontextualizado de las actitudes que en las relaciones políticas y económicas, hay poco allí que nos hable sobre las identificaciones étnicas y raciales. Por el contrario, la implicación consistía en que la diferencia entre lo 'indio' y lo 'mestizo' podía medirse en una escala lineal caracterizada por la presencia o la ausencia de rasgos y actitudes objetivas; y eso apenas capta los complejos procesos de identificación contextual del 'yo' y del 'otro' que están en el corazón de la identidad.

Sin embargo, en el molde funcionalista existieron tratamientos más directos de las relaciones étnicas. Sol Tax (1942), Melvin Tumin (1952) y John Gillin (1951) escribieron sobre el tema en relación con Guatemala, tal como lo hizo el mismo Redfield posteriormente (Redfield, 1956). Gillin y Tumin sostuvieron que los indígenas y los mestizos (o 'ladinos', como se los llamaba allí) tenían relaciones de 'casta'; esto es, dos grupos muy separados se dividían mediante una sólida barrera social parecida a la frontera entre los blancos y los negros tal como ocurría en esa época en los EE.UU.. Y había mucho que argumentar sobre la conveniencia de ese término de 'casta' para abarcar una variedad de contextos locales (Aguirre Beltrán, 1979: cap. 8). La situación en México, por ejemplo, a menudo se consideraba más fluida.

A pesar del uso del concepto de casta, el enfoque funcionalista de las relaciones interétnicas tendía a enfatizar la armonía e interdependencia más que el conflicto y la explotación. Como observa Hewitt de Alcántara (1984: 64-66), los académicos como Sol Tax y Manning Nash hicieron uso de los conceptos del pluralismo, provenientes originalmente del trabajo de J. S. Furnivall sobre Burma. El pluralismo trató de dar cuenta de la continua existencia de diferentes grupos culturales en una sola sociedad, en cuanto a su participación común en ciertas instituciones, especialmente las económicas y políticas; y eso era lo que creaba la integración social subyacente. Aunque posteriores versiones del pluralismo enfatizaron que esa situación de interacción podía incluir elementos de opresión, "los miembros de la escuela de Tax-Nash planteaban que los indígenas y los no indígenas interactuaban principalmente porque se necesitaban mutuamente y recibían un necesario servicio durante ese intercambio" (Hewitt de Alcántara, 1984: 66). Es decir, una benigna y armoniosa interdependencia y complementariedad subyacía en las relaciones étnicas. Los indígenas eran pobres porque estaban aislados y aún así, tenían que adquirir el conocimiento, las habilidades y la tecnología necesarias para una vida más próspera. El desarrollo económico debería planificarse de tal modo que lo permitiera, sin imponer una asimilación cultural total.

Un corolario común de estos enfoques funcionalistas y pluralistas consistía en la idea de que la cultura indígena era tradicional, y por tanto, un freno en el proceso de modernización que se creía en marcha, o que al menos, se deseaba. Realmente, la clásica formulación de esta perspectiva se desarrolló más en relación con los campesinos que con los indígenas, y se la encuentra en la noción de George Foster del 'bien limitado', basado en su trabajo sobre la aldea mestiza de Tzintzuntzan, desde 1948 en adelante (Foster, 1967). Según Foster, los campesinos pensaban que la suma total del valor disponible para todos ellos era limitada; así, todos los que se hacían más ricos lo hacían a costa de los demás; lo cual daba lugar a envidia, desconfianza y conflicto intensos, y estas disposiciones sicológicas inhibían la expansión y el crecimiento. Esta visión del mundo era el resultado de siglos de dominación colonial, pero había cuajado en una actitud autoperpetuadora. Los críticos de Foster señalaron que su argumento tendía a culpar a los pobres por ser pobres, pero su pobreza dependía mucho más de circunstancias externas que de sus actitudes sicológicas y los campesinos 'tradicionales'

aprovecharían en una forma apropiada las oportunidades de crecimiento que se les presentaran (Long, 1977: cap. 3).

Leyendo entre líneas este trabajo, se encuentra su premisa subyacente (típica de un enfoque funcionalista de nivel comunitario) de que los grupos culturales son entidades relativamente fáciles de conceptualizar: "Hay un grupo, denominado X, que tiene fronteras dadas y una cierta cultura y estructura social dentro de esos límites". La cuestión de cómo se constituyen y reconstituyen esas fronteras o la idea de que la cultura del grupo debería cambiar mientras la frontera permanecía, realmente no ingresaron en la escena.

Las relaciones interétnicas en Chiapas

Nos demuestra estas tendencias un artículo de Ben Colby y Pierre van den Berghe (1961) sobre las relaciones étnicas en Chiapas, al sur de México. Es un interesante artículo, pues en parte se opone a la tendencia funcionalista y pluralista anterior, mientras que también conserva explícitamente algunas de sus ideas y suposiciones más ocultas. Los autores ofrecen una detallada descripción de la estructura social de San Cristóbal de Las Casas, un pueblo colonial y un centro regional de Chiapas, e incluyen parte del área rural circundante con sus comunidades indígenas. Los habitantes de San Cristóbal, en su gran mayoría, se llaman a sí mismos 'ladinos' y se ordenan por clases; la gente de la clase más alta es más blanca, la gente de la clase más baja es más oscura y de apariencia más indígena. Pero los indígenas como tales no viven en el pueblo (donde se han 'ladinizado rápidamente'), sino en las áreas rurales. Socialmente, los ladinos tienen en todos los aspectos un rango más alto que los indígenas.

Los ladinos y los indígenas también poseen diferentes culturas, y Colby y van den Berghe las enumeran en una lista que resume las diferencias en las orientaciones religiosas, las relaciones sociales y las familiares, las actitudes hacia el trabajo, etc. En una postura típicamente pluralista, esas diferencias son recorridas por fuerzas básicas integradoras, por instituciones en las que todo el mundo participa: la Iglesia católica, el gobierno federal y local (aunque las informaciones que dan los autores tienden a minimizar la idea de éste último como una influencia integradora, pues el gobierno local está enteramente en manos de los ladinos, mientras que los programas locales del Instituto Nacional

Indigenista dependen de la administración nacional), y la economía regional, en la cual los ladinos compran bienes indígenas (a precios de explotación) y los indígenas y los ladinos 'intercambian servicios' (esto es, los primeros trabajan para los segundos a bajas tarifas de pago). Estos intercambios económicos son 'uno de los puntos de enfoque que integran a las culturas ladinas e indias' (p. 780).

Las relaciones ladino-indígenas se describen como paternalistas, lo que presagia el tratamiento comparativo de las relaciones raciales que van den Berghe publicaría posteriormente (1967), una distinción entre las formas competitivas y paternalistas de las relaciones raciales y étnicas. Lo cual significa que los indígenas actúan sumisamente y se les trata con una benigna condescendencia si conocen su lugar; el resultado es un grado de segregación social, pues los ladinos y los indígenas nunca interactúan en términos equitativos. Sin embargo, en las relaciones de compadrazgo, por ejemplo, se traspasan esas fronteras, ya que los indígenas buscan a los ladinos para que sean padrinos de sus hijos. Los indígenas pueden 'pasar' al grupo de los ladinos si hablan un correcto español y se visten y se comportan como los ladinos; entonces 'aún se los llamará indios', pero se los tratará como ladinos (p. 783). Los autores no esclarecen esta ambigüedad, aunque es difícil ver cómo ser tratado como un ladino podría incluir ser llamado 'indio' cuando son tan fuertes las implicaciones de tal etiqueta en el estatus. En general, y debido a la flexibilidad de la línea étnica, prevén un desplazamiento gradual desde este sistema paternalista, heredado del pasado colonial, hacia una "sociedad integrada y mestizo hispana" (p. 789). En cambio, en algunas áreas de Guatemala, la línea étnica es más rígida y ello crea una situación más competitiva pues algunos indígenas se enriquecen, pero no se les permite traspasar esa línea.

Todo esto aporta una descripción bastante útil de las relaciones étnicas, comparable, en gran parte, a los informes rendidos por Tax, Gillin, Tumin y Redfield en el caso de Guatemala. Pero surge una serie de problemas. Primero, cada grupo se cosifica como una entidad ampliamente homogénea con su propia cultura, cuyas características pueden enumerarse en una lista. Es algo implícito que moverse de un grupo al otro significa un cambio en los rasgos culturales. No se prevé la posibilidad de que los indígenas que pasan a la clase más baja del grupo ladino conserven algunas de sus características culturales, ni tampoco la idea de que la cultura puede cambiar mientras las fronteras étnicas per-

sisten. Segundo, el grupo ladino se considera altamente estratificado en clases, de manera que refleja para sí mismo una división ladinoindígena (esto es, los pobres ladinos tienen una apariencia indígena), pero aparentemente ello no tiene un efecto en la forma en que los ladinos de la clase alta tratan a los de clase baja, ni en cómo tratan a los indígenas los ladinos de la clase baja (algunos de los cuales, por ejemplo, deben ser sus parientes). Se nos pide creer que todos los ladinos tratan por igual a todos los indígenas.

Tercero, la frontera ladino-indígena se muestra permeable, pero el modo en que persiste continúa poco claro. Se presume que esa frontera existe por su propia cuenta, pero tiene que ser que se mantiene debido a las acciones de quienes son responsables de las identificaciones. El comportamiento de los ladinos de la clase baja hacia los indígenas se vuelve entonces crucial, pero como ya se observó, no se lo estudia. Las razones para que esa frontera persista en la forma en que lo hace son, asimismo, poco claras. Si ponemos de lado la afirmación de que las diferencias en las relaciones étnicas que se observan entre Chiapas y el norte de Guatemala provienen "de una diferencia en la flexibilidad de la línea étnica" (p. 787) (lo que parece tautológico, pues las diferencias en las relaciones étnicas *se refieren* a la flexibilidad en esa línea), la única explicación sólida que se proporciona es que en México ha existido una política de asimilación cultural desde la revolución de 1910-17, con lo cual el *pasar por* se convierte en una táctica relativamente aceptable. No se considera la idea de que la frontera (por más flexible que sea) aún puede existir porque para los ladinos es económicamente ventajoso el explotar a los indígenas. Cuarto, los autores observan que los programas de modernización del Instituto Nacional Indigenista han sido más intensos en las aldeas indígenas cercanas a San Cristóbal, pero esas aldeas son precisamente las que han mostrado 'una resistencia reactiva' y han mantenido su calidad distintiva cultural (p. 778). Esta observación se deja en el aire, pero muestra que la modernización no lleva necesariamente a la 'ladinización', tal como podría suponer su análisis; también indica que los elementos culturales pueden cambiar al tiempo de dejar intacta la línea étnica o hasta fortalecerse; y eso minimiza su optimista predicción de un desplazamiento hacia una 'sociedad mestizo hispana integrada', conforme los indígenas asciendan en educación y riqueza. Finalmente, y aunque se mencionan las actividades de la INI, hay poca conciencia del lugar de los indígenas como una

categoría incluida en la nación estado o de cómo reproducen las jerarquías locales a las nacionales.

En suma, entonces, este análisis aún porta una gran cantidad de carga funcionalista. Van den Berghe estaba pronto a cambiar, y tras un periodo de trabajo en Sudáfrica, e influido sin duda por las menos benignas visiones de pluralismo que M. G. Smith propone para el Caribe (1965) y Leo Kuper para Sudáfrica (Kuper y Smith, 1969), su propio enfoque se alejó del funcionalismo, aunque conservó el concepto de pluralismo (ver el próximo capítulo). Otros investigadores también empezaron a considerar la identidad étnica como más flexible y cuyo destino no es desaparecer con el desarrollo. El estudio que hace Hinshaw en 1964 en una comunidad de Guatemala, a partir del primer estudio de Tax en 1937, mostró que los "Panajacheleños se habían aculturado en esos aspectos [del vestido, la lengua y el empleo], a la vez que seguían siendo indígenas en identidad" (Tax y Hinshaw, 1970: 192). Nash (1958) ya había encontrado patrones similares, pero su argumento de que la tecnología industrial no significaba desintegración cultural en una comunidad indígena se dirigía más a probar que los indígenas podían alcanzar la modernización (de acuerdo con los lineamientos de la argumentación de Tax de 1953 de que los indígenas guatemaltecos eran 'capitalistas de moneda suelta'), que a mostrar la naturaleza contextual de la identidad étnica.

El análisis del colonialismo

En ese tiempo, también había en México importantes corrientes (las que a fines de los años 60 y 70 encontraron eco en Perú, donde varios antropólogos mexicanos llevaron a cabo investigaciones) que iban en contra del funcionalismo (Hewitt de Alcántara, 1984: cap. 2). Su hilo conductor era el análisis del colonialismo emprendido especialmente por Gran Bretaña y Francia en el contexto de la descolonización de posguerra, pero que también había sido parte del pensamiento radical de influencia marxista de los peruanos José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre durante los años 20 y 30, con alcance en toda la esfera académica latinoamericana. Según van den Berghe (1974b: 2), los mexicanos Gonzalo Aguirre Beltrán y Julio de la Fuente se contaban entre quienes llegaron a "un feliz matrimonio de la teoría marxista de clases y la antropología de Chicago", y ello les permitió enfatizar la de-

sigualdad y la explotación, a la vez que manejar las identidades étnicas y raciales.

Julio de la Fuente (que empezó como marxista, sintió atracción por el funcionalismo y de hecho trabajó con el padre de esa corriente, Malinovski, en un estudio de los mercados mexicanos a principios de los años 40 [Drucker-Brown, 1982]) investigó las relaciones interétnicas en la región chiapaneca y llegó a la conclusión de que la etiqueta de 'indio' era un instrumento que utilizaban los mestizos para atribuir una categoría inferior a quienes percibían como diferentes y legitimar así su explotación (de la Fuente, 1965; Hewitt de Alcántara, 1984: 46-48). En los años 50 y los 60, Aguirre Beltrán desarrolló el concepto de 'regiones de refugio'. Como de la Fuente, su trabajo tenía una fuerte influencia marxista y se centraba en la desiguales relaciones de explotación entre los habitantes urbanos y los rurales en regiones bastante aisladas. En esas 'regiones de refugio', los habitantes urbanos utilizaban las atribuciones de la identidad indígena para legitimar la estratificación social: "el conflicto de clases entre la élite y las masas iletradas adquiere los tonos de una batalla interétnica" (Aguirre Beltrán, 1979: 93).

En ambos enfoques hay un cuestionamiento implícito a la suposición de que la frontera entre lo indígena y lo mestizo, y las categorías que separa, están simplemente 'allí', como hechos objetivos preconstituidos que deben investigarse. Lo que se implica es que ambas categorías se construyen dentro de procesos de explotación e intercambio desigual, aunque ninguno de los dos investigadores examine realmente con detalle esa implicación. Con ello se prefigura el enfoque 'instrumentalista' hacia la etnicidad, esbozado en el cap. 1. Sin embargo, surgen algunos de los mismos problemas que están presentes en el caso del funcionalismo: no se presta suficiente atención a la forma en que se construye y se mantiene esa frontera; se supone que todos los mestizos explotan a todos los indígenas de un modo que contradice las realidades del cruce de fronteras. Por eso hay una tendencia (como en otros análisis de la 'situación colonial') a crear dos grupos homogéneos estáticos, el de los colonizadores y el de los colonizados; como afirmó Aguirre Beltrán respecto de la región de Chiapas: "la movilidad social apenas existe" (1979: 93), un comentario que no logra captar nada sobre un proceso. Asimismo, y debido en parte a la influencia marxista, existe el problema de la 'reducción' de esas identificaciones étnicas y raciales a determinantes económicas, y de la consiguiente negación de su propia dinámica.

La integración de los negros en una sociedad de clases

Como en el caso de los indígenas, una forma de aproximación al tema de los negros consistía en tratarlos como un 'problema' dentro de los procesos de construcción nacional, y también en este caso, y especialmente entre los académicos latinoamericanos, ello se superponía fuertemente con el estudio de los negros como portadores de formas de vida particulares. Lo cual ocurrió primero en países con poblaciones negras extensas y con una cultura muy distintiva, principalmente Cuba y Brasil, que siguieron comprando esclavos africanos hasta fechas tan tardías como los años 70 del siglo pasado (Curtin, 1969: 234), y con una esclavitud negra que llegó a las últimas décadas de ese siglo. En otros países, como Colombia y Venezuela, los negros se consideraban dentro de la perspectiva general del futuro nacional y de su constitución racial, pero sólo posteriormente fueron un centro de atención para el estudio (Wade, 1993a; Wright, 1990).

Raimundo Nina Rodrigues, en Brasil, y Fernando Ortiz, en Cuba, estuvieron entre los primeros especialistas sobre los negros. El segundo, por ejemplo, publicó un importante estudio en 1906. En esa etapa, ambos académicos estaban sumergidos en el racismo científico del día. Ortiz estaba comprometido en una investigación a largo plazo sobre la criminalidad y la cultura del hampa afrocubano, a las que pretendía estudiar para eliminarlas como elementos de atraso en el progreso de la nación. En esa primera etapa de su carrera, Ortiz consideraba claramente como inferiores a los afrocubanos. En ese tiempo, la frenología (el estudio que vinculaba la forma de la cabeza y los aspectos del carácter) era popular como parte de los márgenes de la ciencia racial, y el frenólogo italiano Cesare Lombroso escribió el prefacio al primer libro de Ortiz sobre la criminalidad afrocubana (Ortiz, 1973[1906]; también, Ortiz, 1984).

En Brasil, los primeros estudios del estudiante de medicina Raimundo Nina Rodrigues (él mismo, un mulato) lo convirtieron en el "más prestigioso doctrinario racista brasileño de su tiempo", hasta que murió en 1906 (Skidmore, 1974: 58). Su legado se ensombreció pronto, primero con la obra del médico Arthur Ramos, sobre la cultura afrobrasileña, y luego en los años 30, con los escritos de Gilberto Freyre. Como se dijo en un capítulo anterior, Freyre se convirtió en una figura central de las perspectivas brasileñas sobre los negros y la identi-

dad nacional. Pero redefinir lo que significaba ser brasileño no era una empresa puramente introspectiva: Brasil igualmente asumía una representación en la escena internacional. En ese sentido, Freyre establecía una comparación entre Brasil y los EE.UU., aspecto que conformaba parte vital de la autoimagen de Brasil, y en décadas futuras, del discurso académico sobre las relaciones raciales comparativas en las Américas.

Freyre proclamaba que, comparado con los EE.UU., Brasil era una 'democracia racial'. Dicho argumento (tal como lo defendía Freyre, o como se desarrolló posteriormente) defendía que la esclavitud había sido más benigna en Brasil, que los colonizadores portugueses eran más tolerantes con la mezcla racial, que la abolición había causado menos perturbación y cuestionamiento, que allí no hubo segregación en sentido estricto, ni linchamientos, y así por el estilo. Lo cual condujo a una sociedad más tolerante y mezclada que, al tiempo de estar fuertemente dividida por la clase, era "con respecto a las relaciones raciales ... probablemente lo más cercano al paraíso que podía encontrarse en el mundo" (1959: 9). Frank Tannenbaum añadió peso académico a ese argumento en su libro *Slave and Citizen* (1948), donde defendía que tanto la ley esclavista ibérica (que permitía de la manumisión) como la influencia de la iglesia católica habían ayudado a integrar a los negros en las sociedades esclavistas latinoamericanas de modos contrastantes con la América anglosajona. Ha habido mucha polémica sobre si la esclavitud era, de hecho, más benigna en Latinoamérica que en los EE.UU. o, digamos, en Jamaica; y el resultado ha sido que era imposible generalizar; demasiadas cosas dependían de los factores locales (Davis, 1969; Graham, 1970; Lombardi, 1974). Aún así, era innegable que en América Latina normalmente: (i) se liberaba a los negros más a menudo que en el sudeste de los EE.UU.; (ii) la mezcla racial era más común; y (iii) los hijos de esa mezcla se reconocían como socialmente distintos de sus padres. En cambio, en los EE.UU.: (i) la libertad para los negros era limitada y sumamente controlada; (ii) la mezcla racial estaba reprimida aunque ocurría; y (iii) no se concedía realmente un espacio social propio a la descendencia de las uniones mezcladas: el temprano reconocimiento de una categoría mezclada o 'mulata' era parcial y se evaporó durante el siglo XIX, de modo que los mulatos se clasificaban básicamente como negros.

Según Harris (1974), Tannenbaum estaba equivocado acerca de la ley y la Iglesia, pues las razones para esas diferencias eran económicas y políticas. En Brasil, la falta de una población indígena sólida significaba que los africanos constituían la fuerza de trabajo principal, pero había una brecha del mercado laboral, por así decirlo, entre los amos blancos y los esclavos. Esa brecha se solía llenar con esclavos liberados, quienes por lo general eran mezclados, pues los hijos mulatos de los hombres blancos y las mujeres esclavas eran candidatos evidentes a ser liberados. Entonces, el reconocimiento de la gente mezclada como una categoría específica resultaba una consecuencia natural. En los EE.UU., un copioso suministro de blancos pobres llenaba esa brecha, y las relaciones competitivas establecidas entre los blancos y los negros aseguraban la vigilancia de la categoría 'negra' a través del racismo y las restricciones legales que trataban de hacer esclavos a todos los negros y de negar las categorías raciales intermedias.

El argumento de Harris se debilita al considerar la existencia de una categoría racial intermedia en las colonias europeas del Caribe, donde no parecía ser económicamente necesaria, pero que surgió quizá más como amortiguador político entre una diminuta élite blanca y una enorme población esclava (Jordan, 1969). Hoetink (1969) también señaló la importancia de la existencia de una sólida estructura familiar blanca para inhibir la mezcla racial y, sobretodo, el reconocimiento de gente mezclada como socialmente diferente: ambas situaciones tenían más posibilidades de ocurrir allí donde, corrientemente, los colonizadores eran solteros.

Fueran las que fueran las razones precisas para el surgimiento del contraste (ver Foner y Genovese, 1969; Wade, 1986), el punto sigue siendo que es difícil argüir que en la raíz del modelo latinoamericano había algo de tolerancia generalizada. Es verdad que ese modelo se caracteriza por los complejos procesos de mezcla que han paralizado el surgimiento de fronteras relativamente claras y del tipo estadounidense entre negros y blancos; pero, como veremos en los siguientes capítulos, esto no significa que América Latina sea el polo opuesto de los EE.UU., tal como el paraíso racial lo es del infierno racial. Ambas sociedades eran esclavistas y se construyeron sobre una estratificación racialmente ordenada; se desarrollaron en formas diferentes, pero también tienen mucho en común respecto de la jerarquización de las identidades raciales. Sin embargo, la idea de Brasil como una democracia

racial, que Freyre popularizó, ha sido muy influyente y estableció por regla general la agenda para gran parte del estudio sobre los negros en América Latina.

Los estudios de la UNESCO sobre la raza y la clase en Brasil

Uno de los resultados de las diferencias que analiza el capítulo 2 entre el estatus de los negros y el de los indígenas en el panorama intelectual (y especialmente antropológico) fue que nunca surgió una tradición, funcionalista o de otro tipo, de llevar a cabo etnografías cuyo objetivo fuera explicar las características internas de comunidades negras particulares. Aunque se hicieron algunos estudios con base en la comunidad, el fin era poner en claro algo acerca de las relaciones raciales en Brasil. No se veía a los negros de la misma manera que a menudo se veía a los indígenas, como a *Otros* que estudiar por derecho propio, como una categoría separada; a los negros se los consideraba en términos de sus relaciones con los demás en la nación, en una forma que sólo ocasionalmente se aplicaba con los indígenas.

El libro de Donald Pierson, *Negroes in Brasil: A Study of Race Contact at Bahía* (1942), se incluye en esa tendencia y también en el enfoque de las relaciones raciales comparativas implícito en el trabajo de Freyre. La región de Bahía ha solido atraer la atención académica, en cuanto que es la más negra y de mayor apariencia africana de Brasil; y Pierson encontró en ella una "sociedad de clases multiracial" (p. 336). Para él:

> En Bahía probablemente hay poco o ningún prejuicio racial en el sentido en que ese término se usa en los EE.UU. No hay castas de base racial; sólo hay clases. Lo cual no significa que no haya nada que debería llamarse prejuicio propiamente, sino que ese prejuicio que sí existe es de clase más que de casta (p. 331).

Pierson usaba la palabra 'casta' como se lo hacía en los EE.UU., para caracterizar la profundamente arraigada segregación entre negros y blancos en el sudeste estadounidense, llena de complejas reglas de etiqueta que definían el comportamiento adecuado entre los blancos y los negros, sin importar cual fuera su estatus económico, como el entre amo y sirviente. En cambio, Pierson encontraba que "las relaciones entre las razas brasileñas *siempre han sido*, en gran parte, íntimas y cordia-

les” (p. 335, las itálicas son mías). La supuesta profundidad histórica que se da a esta cordialidad (Sérgio Buarque de Holanda ya había escrito sobre el ‘hombre cordial’ como una figura central del carácter nacional brasileño; Linger, 1992: 8) implica la idea de una esclavitud brasileña benigna; y, para el futuro, Pierson concebía “la gradual aunque persistente reducción de todas las marcas distintivas raciales y culturales y la fusión biológica y cultural de los africanos y los europeos en una sola raza y en una cultura común” (p. 337).

Los problemas de tal enfoque son múltiples y más evidentes ahora cuando está claro que las identificaciones raciales y étnicas no desaparecen. Basta decir por ahora que Pierson había desechado lo principal junto con lo secundario: para él, Bahía no era como los EE.UU.; por tanto, la raza casi no tenía importancia. El hecho de que, según sus propias estadísticas, el 98 por ciento de los negros fueran de la clase baja, mientras que el 86 por ciento de los blancos fueran de lo que él llamaba ‘la *intelligentsia*’ (o sea, la clase alta), tenía que explicarse, dentro de su enfoque, en términos de las discriminaciones pasadas (por ejemplo, la esclavitud) que habían desplazado a los negros al último lugar, pero que ahora se consideraban (casi mágicamente) simplemente como discriminaciones de ‘clase’. El racismo no jugaba otro papel en el mantenimiento de la desigualdad; y eso era obvio para Pierson, pues las relaciones eran ‘cordiales’. La posibilidad de que el racismo podía operar en formas distintas de la de EE.UU. no se investigó realmente.

Cuando, tras los horrores del racismo nazi y como parte del desmantelamiento final del racismo científico y de la eugenesia, la UNESCO (encabezada entonces por Arthur Ramos) decidió emprender un estudio de las relaciones raciales en Brasil, cuya visión vital consistía en esa visión ‘tradicional’ de Brasil que proporcionaron Freyre y Pierson (Toplin, 1971). Con ese estudio se pretendía que, dentro de la iniciativa general de la UNESCO para luchar contra el racismo (Barkan, 1996), se mostraría al mundo cómo hacer las cosas bien a ese respecto.

Los estudios de la UNESCO cubrieron áreas muy distintas de Brasil, lo cual es importante para valorar los resultados de su investigación. Un equipo de la UNESCO, encabezado por Charles Wagley y con la participación de Thales de Azevedo, Luiz Costa Pinto, Harry Hutchinson, Marvin Harris y Ben Zimmerman, se ubicó en el centro y el noreste brasileño, inclusive Río de Janeiro. Otro equipo, con Roger Bastide y Florestan Fernandes a la cabeza, y con Oracy Nogueira, se centró

en el sudeste brasileño, especialmente en San Paulo. En esta última región, la presencia negra era más reciente y había una amplia población blanca, mucha de la cual tenía un origen europeo reciente; se podía argüir que allí las relaciones raciales eran más conflictivas que en el noreste donde Pierson también había trabajado. Además, Fernandes era más radical en sus opiniones que muchos en el equipo del norte; y luego formó parte de la llamada escuela de San Paulo, con Fernando Henrique Cardoso y Octavio Ianni, a quien el gobierno militar expulsó de la universidad de San Paulo.

Los resultados de los estudios de la UNESCO variaban mucho, pero en general, había pocas evidencias que sustentasen la idea de una democracia racial. Muchos investigadores informaron sobre prejuicios y discriminaciones raciales (por ejemplo, Azevedo, 1953; Bastide y Fernandes, 1955; Nogueira, 1955; Wagley, 1952). A continuación más que intentar resumir todos esos estudios, que han sido revisados en Bastide (1957), Banton (1967), Graham (1970) y Fontaine (1980), se miran en detalle un par de ejemplos significativos.

Marvin Harris hizo un estudio antropológico de la aldea de Minas Velhas en Minas Gerais (Harris, 1952). En ese estudio, detalló extensamente los estereotipos negativos y racistas que rodeaban la imagen del negro en esa aldea, pero luego explicó que los blancos nunca se comportaban realmente en base a esos estereotipos, porque no había "un papel del estatus para los negros como negros, ni para los blancos como blancos" (1952: 63). Es decir, la imagen del negro era un tipo ideal que no correspondía a un individuo real; no había una categoría real de gente a la que se considerase como negros. Este término era prácticamente un insulto, y por eso, la palabra *preto* se utilizaba más comúnmente para la gente de piel oscura. En realidad, el estatus de la gente se determinaba por una serie de criterios (principalmente la riqueza y la ocupación), de los cuales la identificación racial sólo era uno más. La comparación implícita con los EE.UU. resulta clara: se establecía la oposición entre un sistema en el que el criterio racial sí definía todo (el sistema de 'castas' estadounidenses en el cual a un negro PhD se lo seguía llamando *nigger* (negro), como Malcolm X lo expresó tan substanciosamente), y otro sistema en el que el criterio racial era simplemente un factor más entre otros (por ejemplo, el sistema brasileño de 'clases').

Luego Harris entró en más detalle sobre la estructura social de la aldea y definió tres grupos ordenados en base a la riqueza y la ocupación. Para él, esos grupos representaban los grupos de estatus reales, pues definían a quiénes se asociaban con quiénes en base a términos sociales equitativos. Harris luego analizó si la raza podía colocar a alguien en un grupo diferente del que le calificaban su riqueza y ocupación. Encontró que la raza era un diagnóstico secundario en cuanto que casi nunca ocurría: sólo existía un hombre negro que calificaba económicamente para un estatus del grupo A, pero a quien se le negaba una plena participación social en ese grupo debido a que era negro (p. 68). Sin embargo, el autor admitía que, ya que los criterios de raza y clase se superponían tanto, eso no nos decía gran cosa. Esto es, cada grupo era más o menos homogéneo con respecto a los criterios tanto económico como racial: sólo el 4% del grupo alto era no blanco, y a la vez, sólo el 20% del grupo bajo era blanco (p. 70). Así, decir 'rico' era lo mismo que decir *branco* (blanco), mientras que 'pobre' y *preto* también resultaban prácticamente sinónimos. Harris proseguía diciendo que en el grupo medio era evidente que los criterios raciales creaban una división. Allí, la gente se dividía en base a su identificación básica, con los blancos ricos contra los negros pobres. Eso era evidente, por ejemplo, en la creación de la competencia en las celebraciones de carnaval, para los *brancos ricos* y los *pretos pobres,* lo que solía dividir al grupo medio. Así pues, "no había justificación para minimizar a la raza como un efecto secundario imaginario de la estructura de clases" (p. 77).

El estudio de Harris tenía una serie de defectos. Admitía que la superposición entre la raza y la clase minaba seriamente todo el procedimiento para valorar la raza como un diagnóstico de la posición social. Una forma mejor de proceder hubiera sido definir los grupos de estatus independientemente, simplemente en base a quién se asociaba con quién en términos equitativos, y luego ver qué tan homogéneos eran esos grupos respecto de los criterios de raza y clase. Eso también habría resultado en el mismo problema, pero habríamos sabido más sobre lo que pasó con la significativa minoría de blancos en la clase baja: ¿Cómo trataban a los negros y a los mulatos dentro de su clase? ¿Tenían mayores oportunidades de subir en la escala económica por ser blancos y obtendrían un trato favorable de los blancos más ricos? El análisis de Harris es demasiado estático (y de hecho, la economía de la misma aldea estaba demasiado estancada) para responder a esas cuestiones cruciales.

Sin embargo, Harris siguió haciendo afirmaciones más generales sobre la raza en Brasil, por ejemplo, en *Patterns of Race in the Americas,* que se publicó por primera vez en 1964. Ahí decía que "el asunto de la discriminación racial difícilmente es un asunto vital" y que "en la medida en que concierne al comportamiento, las 'razas' no existen para los brasileños" (1974: 63, 64). Sin embargo, Thales de Azevedo, al trabajar en Bahía, había llegado a la conclusión de que "aún se considera a la gente de color como parte de una categoría social y biológica caracterizada por rasgos que se ven como inferiores a los de los blancos" (1953: 103). Para Harris, la clase era el principal factor para la ordenación de la posición social: "Es la clase la que determina a quién se admitirá en los hoteles, restaurantes y clubes sociales" (1974: 61). Pero en 1951, la bailarina negra estadounidense Katherine Dunham se había quejado de no ser admitida en un hotel de San Paulo y el escándalo posterior había llevado a la aprobación de la Ley Afonso Arinos, que prohibía tal discriminación (Skidmore, 1974: 212). Azevedo también había encontrado que "a menudo, los negros no tropiezan con las barreras (raciales) porque, al conocer los prejuicios de los blancos, evitan ciertos sitios" (1953: cap. 7).

Harris (1970) también defendía que las modalidades brasileñas de clasificación racial llevaron a la "maximización de la ambigüedad": hay muchos términos que se utilizan comúnmente para clasificar a la gente por su apariencia y la misma persona pudiera ser clasificada de diferentes maneras por gente diferente. Eso contrastaba con los EE.UU., donde la terminología racial era más simple y alcanzaba un mayor acuerdo. Brasil no podía tener un sistema de minorías, pues el "*sine qua non* de cualquier sistema de minorías viable es un método infalible de separar una población en grupos superiores e inferiores de clase, estatus y posición social" (Harris, 1974: 54). Aquí los problemas surgen, primero, porque aunque en Brasil (y en otras partes de América Latina) muchos términos se utilizan para clasificar a la gente, otras investigaciones señalan que, en la práctica, la gente opera con categorías prototípicas conceptuales básicas para ordenar esa variedad que a *grosso modo* corresponde a los negros, los blancos y los indígenas y a las mezclas de primer nivel entre esas tres categorías (Sanjek, 1971; Whitten, 1985: 42). Segundo, es cierto que no hay un 'sistema de minorías viable', en Brasil o en otro lugar de Latinoamérica, pero eso difícilmente esclarece el papel que evidentemente juega la raza. Aquí también, co-

mo en el caso de Pierson, se desecha lo principal junto con lo secundario.

Fernandes (1969) fue más enfático en afirmar la existencia del racismo en la sociedad de San Paulo; su libro se inspiró en la investigación hecha en los años 50 y documentó en detalle cuáles son los sentimientos de los negros y los blancos hacia el otro grupo y acerca del racismo. Pero el detalle del trabajo (que en todo caso es bastante abstracto, pues hay poca etnografía concreta y muchas anécdotas y entrevistas) se incluye en la comprensión global que tiene Fernandes sobre la raza y el capitalismo. Este autor consideró un proceso general según el cual la esclavitud colocaba a los negros y a los mulatos (el autor no distinguía demasiado estas dos categorías) en el fondo de la jerarquía social. La abolición se produjo bajo las presiones de la expansión capitalista y la demanda del trabajo libre. Pero los negros liberados no se integraban, debido a su falta de educación y destrezas necesarias para laborar en el mercado capitalista, o en el –llamado por Fernandes– 'orden social competitivo'. La fuerte inmigración blanca que ocurrió en el sur de Brasil entre 1880 y 1930 simplemente exacerbó esa situación, desplazando a los negros del mercado laboral y originando un escenario de marginalidad en el cual el alcoholismo, el crimen, las familias desintegradas y demás minaban aún más su capacidad para competir. Sin embargo, la inmigración expandió el orden social competitivo, y conllevó modernización y, con el tiempo, la gradual integración de los negros.

Así pues, Fernandes observó un cambio gradual desde una sociedad tradicional basada en el paternalismo y con los negros 'conocedores de su lugar', hacia un capitalismo democrático dentro del cual la discriminación racial no tendría una función; las identidades raciales declinarían frente a la clase. Según Fernandes, el racismo que tan cuidadosamente documentó era un anacronismo, un remanente de tiempos anteriores, pero que permanecería a menos que de parte de los blancos hubiera un esfuerzo proactivo; también había que culpar a la indiferencia blanca de la falta de integración negra. Fernandes denominó 'sistema de acomodación' (1969: 391) al resultado que encontró en los años 50: a un pequeño número de negros y mulatos se les permitía la movilidad individual, mientras que el resto permanecía en los estratos más bajos, mantenidos allí por los estereotipos negativos y la discriminación racial, por la indiferencia blanca y la falta de un cuestiona-

miento político concertado por parte de los negros y los mulatos. El prejuicio racial generalmente disimulado y muchos negros mismos (especialmente aquellos que aceptaban su lugar en ese sistema) negaban su existencia. Los negros que sí lograban ascender tendían a distanciarse de otros negros, y se asociaban y quizá se casaban con gente blanca; lo cual también dificultaba la movilización política negra.

La concepción de Fernandes de que existe un cambio general en marcha desde una sociedad tradicional a una sociedad moderna en la que la identidad racial es irrelevante por definición, suscita varios problemas. Bastide (1957) era menos optimista y veía una continua predisposición para el racismo en una sociedad competitiva; y esa misma posición era la de van den Berghe (1967: cap. 3). Sin embargo, para mí, los detalles del análisis de esa práctica de acomodación captan muchos aspectos importantes de las identificaciones raciales en Brasil y otras partes. Para dar un ejemplo, según Fernandes, la acomodación sirve para enmascarar las realidades del prejuicio racial. En 1995, el periódico de San Paulo *Folha* revisó a nivel nacional las actitudes sobre la raza. Una de las preguntas que hizo a la gente que se identificaba a sí misma como negros y mulatos consistía en si alguna vez habían sufrido discriminación; el 77% respondió que no (aunque para los únicamente negros era el 64%)[1]. Según mi experiencia en Colombia, algunos negros negaban que se los discriminara porque para ellos, admitirlo era admitir que eran el tipo de personas a las que debería discriminarse: no solamente eran negros, sino, por asociación, no confiables, estúpidos y así por el estilo; como si fuera su culpa el sufrir de discriminación (Wade, 1993a: cap. 13).

No obstante, en la obra de Fernandes hay una fuerte tendencia a tomar a los 'negros' y a los 'mulatos' como categorías sin problemas. Harris va demasiado lejos al utilizar la ambigüedad de esta clasificación para defender la irrelevancia de las identidades raciales, pero la falta de nitidez de las categorías raciales, su naturaleza contextual y toda la ideología del 'blanqueamiento' que valora lo blanco y abre la limitada posibilidad de que los negros y los mulatos renegocien su propia identidad racial y la de sus hijos, son aspectos vitales de la situación brasileña y de otros lugares; aspectos que se sugieren en la obra de Fernandes, pero que no reciben la atención necesaria.

En suma, entonces, los estudios de la UNESCO minimizaron la idea de una democracia racial en Brasil, y en algunos casos, detallaron

muchos aspectos de cómo funcionaba el racismo en un sistema no estadounidense ni de 'castas'. Pero persistía una tendencia a negar la importancia de la raza o de prever su declinación con el paso del tiempo: Brasil era básicamente una sociedad de clases. Creo que, en los textos secundarios sobre esos estudios, no se ha reconocido suficientemente que esas conclusiones casi siempre se comparaban implícitamente con los EE.UU.: el sistema de 'castas' de este país era el espacio de las relaciones raciales 'reales' y del racismo con el que se podía medir a otras sociedades. No se consideraba la idea de que se podía pensar sobre diferentes formas de racismo y de relaciones raciales sin oponerlas la una a la otra necesariamente. En esos estudios también había una tendencia general a cosificar las categorías raciales (Fernandes) o a negarlas completamente, en el caso brasileño (Harris); la idea de que las categorías raciales están en un constante proceso de reconstitución a través de la práctica de la gente y de que existen contextual e interactivamente no era corriente, y eso fue lo que causó algunos de los problemas al considerar el significado de las identidades raciales en Brasil. Puesto que no eran similares a las de los EE.UU. (donde su cosificación por parte de los analistas era comprensible dada su relativa solidez social), de alguna forma eludían la comprensión analítica de los observadores.

Conclusión

Quiero enfatizar dos grandes tendencias subyacentes a estos primeros estudios. Primero, la idea de que las identidades raciales y étnicas estaban destinadas a desaparecer: eso era evidente en gran parte del pensamiento intelectual sobre la nación, inclusive el de algunos indigenistas. En ese tiempo, esa era la tendencia general, pero en Latinoamérica especialmente, la asociación con el pasado que tenían los negros y los indígenas había sido muy fuerte: se los había asociado con el primitivismo, la esclavitud, los antiguos modos de producción, el tradicionalismo, etc. Hasta las tendencias indigenistas y negristas que surgieron en los años 20 y los 30 (ver el capítulo 2) se basaban mayormente en valorar esas características más que en cuestionarlas. Apenas era concebible la idea (que Gilroy [1993a] defendió) de que los negros de la diáspora del Atlántico habían estado a la vanguardia de la modernidad (prefigurando sus crisis de identidad y criticando sus contradicciones).

La segunda tendencia consiste en dar por sentadas las identidades raciales y étnicas. Estas generalmente se concebían como cosas concre-

tas 'sobre el terreno', que podían ponerse bajo el microscopio. La gente podría pasar de una a otra o podría argumentarse que no existían sino como 'meras' ideas (como Harris hizo, 1952); pero en general, se hacía un empobrecido análisis de la relación entre las ideas y la práctica: los grupos existían y la gente tenía ideas y sentimiento sobre ellos. No se consideraba la relación interactiva y recursiva entre los grupos como colectividades perpetuamente reconstituidas en la acción y los grupos como comunidades perpetuamente reimaginadas en el pensamiento.

Nota

1. Estos datos están disponibles en las páginas de internet de *Folha*, en http://www. embratel.net.br/infoserv/agfolha/datafolh/index.html.

4.
DESIGUALDAD E IDENTIDAD SITUACIONAL: LOS AÑOS 70

La dependencia y la etnicidad situacional

A mediados de los años 60, la creciente influencia de las perspectivas radicales de las ciencias sociales era manifiesta. El marxismo había logrado una presencia constante en las ciencias sociales de Latinoamérica (como lo mostré en el capítulo anterior, había influido a muchos escritores, desde José Carlos Mariátegui, en el Perú de los años 20, a Aguirre Beltrán en el México de los años 60), pero para entonces tomó nueva fuerza, canalizado a menudo por las ideas sobre la dependencia que podían estar más o menos alejadas del marxismo clásico.

La teoría de la dependencia había surgido tras la guerra y en Latinoamérica contaba con varios ramales. Por un lado, surge el análisis de las relaciones de intercambio no equitativas, asociado con Raúl Prébisch y a la Comisión Económica para América Latina (CEPAL); esa posición no era realmente marxista y afirmaba que Latinoamérica se hallaba en desventaja debido al carácter desfavorable de los términos comerciales con Europa y los EE.UU.; al mismo tiempo la región necesitaba de una protección económica para permitir un desarrollo industrial independiente. Por otro lado, estaba el análisis marxista del imperialismo según la perspectiva de Lenin, Rudolf Hilferding y Rosa Luxemburgo, que relacionaba la expansión imperial directamente a la dinámica interna del modo capitalista de producción. Era el tipo de enfoque desarrollado por André Gunder Frank, quien al concentrarse más en el intercambio capitalista que en la producción, entendió la pobreza del Tercer mundo como el resultado de la expropiación de recursos desde la periferia al centro, y a través de una cadena de relaciones explotadoras que conectaban las metrópolis a los satélites. No es éste el lugar para entrar en la valoración de la teoría del desarrollo (Kay, 1989), pero el punto es que la desigualdad y los mecanismos de explotación fueron un foco de atención cada vez más importante para quienes habían tenido fija su mirada en las esferas menores de las relaciones interétnicas. Así, durante los años 70 y hasta la década siguiente,

muchos debates se centraron en los papeles relativos de la clase, la etnicidad o la raza.

Al mismo tiempo, algunos antropólogos como Frederic Barth (1969), Abner Cohen (1969, 1974) y Epstein (1978) avanzaron en el análisis de la etnicidad, lo cual estableció la identidad étnica como una construcción más flexible y contextual, y combatió la tendencia (que había sido común) a cosificar los grupos sociales. En la introducción a la colección que publicó en 1969, Barth defendía que los grupos étnicos se construían socialmente y que el centro de su análisis debían ser las fronteras del grupo. Criticaba la concepción corriente de los grupos étnicos como entidades autoperpetuadoras y con un conjunto dado de atributos culturales. Enfatizaba que los grupos étnicos existen *en relación con* los demás; la gente establece fronteras en base a los criterios que les parecen importantes, sin importar si un observador exterior puede apreciar esas diferencias. Las fronteras siguen existiendo cuando la gente y la información cultural las cruzan y pueden tener un carácter diferente según qué diferencias se acentúen por parte de los actores involucrados. Aunque Barth sugirió ocasionalmente que la identidad étnica era, al final, un aspecto bastante inflexible y permanente de una persona (Banks, 1996: 13-14), él mismo estableció la base para ver como situacional a la identidad étnica: si se establece en relación con algo más, variará según qué es ese algo más.

En pocas palabras, entonces, ambas tendencias generales se alejaron del énfasis que pone la antropología funcionalista sobre las comunidades 'aisladas', y localizaron a los grupos étnicos más en el contexto de la nación y en la historia, y más en términos de desigualdad económica y constructividad social. Las identidades étnicas también se entendían como fenómenos no necesariamente destinados a desvanecerse con la 'modernización'; al ser flexibles y estar conectadas con la desigualdad, no existía un impulso inherente hacia su desaparición.

Etnicidad, dependencia y resistencia en el caso de los indígenas

Algunos de los cambios que ocurrieron en este periodo pueden juzgarse si volvemos a Pierre van den Berghe. En 1969, Colby y él publicaron *Ixil Country: A Plural Society in Highland Guatemala,* que seguía manteniendo el enfoque pluralista anterior, pero temperado en-

tonces con un mayor énfasis sobre la dominación política y económica. Las fronteras étnicas no se relacionaban sólo con la forma de cooperación e intercambio de servicios, sino también con la forma en que un grupo dominaba al otro. Van den Berghe trasladó su área de investigación al Perú, donde estudió la comunidad de San Jerónimo, cerca de Cuzco.

En un artículo sobre el tema (1975), inicia con la inequívoca afirmación de que “a lo largo de todo el mundo, el sentido práctico de la etnicidad se vincula con la desigual distribución de poder y riqueza” (p. 71). Pero evita cualquier tendencia que permita asumir que la clase es automáticamente más significativa que la etnicidad. Van den Berghe esboza entonces “el enfoque de la sociología de la dependencia”, tal como lo elaboraron investigadores peruanos como Fernando Fuenzalida y José Matos Mar, según el cual, “la estructura social peruana se concibe como una multitud de relaciones binarias de dependencia y dominación”, formando “cadenas de dependencia” que “en la cima convergen en lo nacional, y más allá, en la oligarquía internacional gobernante”(p. 73; también, Long, 1977: cap. 4; van den Berghe, 1974a: 16). En este esquema, lo indígena se define como “el extremo inferior de una cadena de dependencia en casi todas las dimensiones de las relaciones inequitativas” (p. 74). Para van den Berghe, la fuerza de este enfoque radica en que la etnicidad se ancla en relaciones de poder; así, la cultura no define por sí misma las fronteras étnicas, pues en Perú es imposible separar nítidamente la cultura indígena de la mestiza; más bien, las diferencias de poder definen esa frontera. Admite que ese enfoque “tiende a ocultar demasiado la etnicidad bajo la clase”, lo que, por ejemplo, concluye en el intento de entender a los indígenas como campesinos más que como indígenas (p. 75). Pone énfasis en el hecho de que hay aspectos específicamente culturales en esa situación; por ejemplo, la diferencia étnica hace al sistema de dominación “aún más difícil de sacudir o eliminar” (p. 77); o también están los intermediarios locales de origen indígena, que utilizan su conocimiento de la lengua quechua para manipular mejor a sus anteriores compañeros (p. 77).

Según van den Berghe, las fronteras étnicas en general deberían definirse tanto objetivamente (respecto a las características culturales) como subjetivamente (respecto a lo que la gente dice de ellas); en otro texto, van den Berghe rechaza lo que considera la posición extremadamente subjetivista de Barth (que realmente es menos subjetivista de lo

que cree); dice que esa posición defiende que "un grupo étnico es lo que cualquier persona dice que es" (1974b: 5). Pero en Perú, las fronteras étnicas en gran medida "se definen subjetiva, relativa y situacionalmente" (1975: 73). Así, la clase alta de San Jerónimo podría considerarse mestiza según las normas locales, pero *chola* según la clase alta cuzqueña; el término *cholo* no define a un grupo de gente, pero sí es relacional y se usa para desaprobar a los individuos que el hablante considera inferiores. Igualmente, hay poco consenso sobre quién es mestizo y quién indígena, y en la aldea, algunos clasifican como mestizos a la mayoría de los demás, y otros los etiquetan como indígenas. Pero esto no es lo común en los Andes, y en muchas otras áreas la línea mestizo-indígena se traza de manera mucho más tajante (p. 82). De cualquier modo, y aunque las fronteras son flexibles de ese modo, en la aldea se evidencian importantes diferencias de poder y riqueza, que corresponden a diferencias étnicas: el indígena equivale a una categoría baja, y el mestizo a una categoría más alta.

Sin embargo, van den Berghe conserva un elemento importante de su anterior posición: el sistema peruano es relativamente abierto y permite una 'considerable movilidad' desde el grupo indígena al mestizo; por tanto, en ese sistema "el grupo subordinado disminuye constantemente en proporción" (1975: 83, 78). No se toma en cuenta el hecho de que eso parece contradecir la idea de que la frontera indígena mestiza la mantienen las relaciones de poder más que la diferencia cultural; salvo que el (poco probable) argumento consiste en que la jerarquía misma de esas relaciones de poder disminuya.

François Bourricaud fue menos positivo acerca del futuro de la sociedad peruana. En un importante artículo (1975), critica la teoría de la dependencia porque ésta por sí sola no puede explicar las peculiaridades de Perú, "el cual es una mezcla de elementos muy heterogéneos que extrañamente combina una gran rigidez con una gran fluidez". Esta es la razón, según dice, de "que el cholo surja como un carácter clave"; es el *cholo* quien "representa el elemento de movilidad en un sistema que ni estimula ni acentúa la movilidad" (1975: 357). Pero en definitiva, Perú no puede cristalizarse como nación ni alrededor del símbolo del *cholo* (que es un término demasiado peyorativo), ni del indígena ni del mestizo. En Perú no hay un sistema de clases ni de castas; sólo hay cambio heterogéneo cuya dirección es incierta para Bourricaud (según él mismo lo admite, 1975: 386).

Rodolfo Stavenhagen también fue más precavido en sus opiniones (esta vez con referencia a las tierras altas de Chiapas). Veía a las relaciones propias del colonialismo y de clase en coexistencia a través de un largo periodo de tiempo como aspectos de relaciones interétnicas estratificadas. Las relaciones de clase tendían a desplazar a las coloniales, pero eso no significaba necesariamente la eliminación de la identidad étnica indígena. Mencionaba la persistencia de "una identidad cultural indígena independiente de la estratificación" (1975: 206), que ocurría cuando los indígenas ascendían en el sistema de clases sin perder identidad. Además, la pérdida de identidad étnica por parte de los indígenas podía interpretarse como un desplazamiento negativo, que anunciaba la proletarización y hasta la marginalización más que la movilidad hacia arriba (1975: 215).

Judith Friedlander trabajó en México y tomó en cuenta la lógica del argumento de van den Berghe sobre la cultura, aunque en una forma diferente. En su opinión, la cultura indígena en Hueyapan cambiaba constantemente al adquirir características que las clases altas mexicanas desechaban conforme redefinían su identidad y adquirían nuevos símbolos. Pero,

> pese al hecho de que el 'contenido' de la cultura de Hueyapan siempre cambia, la relación 'estructural' del indio con lo hispano sigue siendo la misma. Los aldeanos aún son indios, pues continúan careciendo de lo que la élite continúa adquiriendo.

Al mismo tiempo, los mismos hueyapeños "no establecen distinciones entre su 'cultura', que ha estado cambiando, y su 'clase', que ha permanecido prácticamente igual"; consideran a su cultura básicamente la misma que durante los tiempos coloniales (1975: 71). Las visiones de Friedlander y de van den Berghe sobre la cultura indígena como una construcción flexible y cambiable contrastan así con la imagen de la cultura indígena como estática, conservadora y tradicional, que era el corolario del concepto de George Foster del 'bien limitado'. Es cierto que algunas personas (incluyendo a los mismos indígenas) pudieran *ver* a la cultura indígena como estática y tradicional, pero eso pone al tema en una posición diferente, al revelar un enfoque más complejo a los discursos en competencia sobre la cultura indígena (ver el capítulo 7).

En los estudios sobre los migrantes urbanos también se reflejan las ideas sobre la persistencia de fronteras étnicas a pesar del cambio

cultural y la consecuente posibilidad de identidades étnicas que podrían permanecer en forma cambiante. Muchos habían supuesto que el proceso de urbanización llevaba a la homogenización cultural y a la subordinación de las identidades étnicas 'tradicionales' dentro de la identidad urbana de clases; después de todo, se creía que la urbanización constituía una dinámica central de la modernización. Las investigaciones de Roberts (1974), Doughty (1972) e Isbell (1978: cap. 8) indican que ello no era necesariamente así y muestran que los fuertes vínculos entre la ciudad y la aldea existían a menudo, y que los rituales y festivales de la vida pueblerina se adaptaban a los asentamientos urbanos. Ello señalaba continuidades culturales, pero apenas decía algo sobre la identificación étnica. De hecho, entre los migrantes, se evitaba generalmente, la autoidentificación como indígenas o quizá como *cholos,* pues esos términos se asociaban con el atraso rural que muchos migrantes querían evitar a toda costa. Pero esas etiquetas no desaparecían. Bourricaud (1975: 384) afirmaba que en Lima algunos migrantes utilizaban términos como indígena y cholo para describir a otros migrantes; y "nadie fuera de sus propios círculos reconocería a ninguno de estos migrantes como algo más que cholos" (ver también Radcliffe, 1990). Las categorizaciones en base a las diferencias culturales (y sin duda, físicas) que se percibían eran así parte importante de la vida urbana cotidiana.

Colonialismo interno y resistencia

El desarrollo de las teorías del colonialismo interno se conectaba directamente con los enfoques propios de la dependencia y el análisis del colonialismo. Uno de los primeros en utilizar esta idea fue el mexicano Pablo González Casanova, quien desarrolló la noción de Aguirre Beltrán sobre la región de refugio (ver el cap. 3). Se trataba simplemente de que las relaciones de explotación entre las regiones al interno de un país eran análogas a las que había entre los países colonizadores y colonizados y se caracterizaban por: la existencia de una distinción territorial; la monopolización del comercio y (a veces) el control de la producción en el territorio colonizado por la élite externa, que era étnica y/o racialmente distinta; el control de las instituciones coloniales por parte de esa élite; y la subordinación en términos políticos, económicos y culturales de la población colonizada a las prioridades de los colonizadores (González Casanova, 1971; Hechter, 1975; van den

Berghe, 1974b: 6). La diferencia con la idea de la región de refugio consiste en que la colonia interna no es una región atrasada aislada y dominada por una élite local, que podía modernizarse mediante la integración a la nación; más bien, ya estaba integrada en los circuitos nacionales e internacionales de la producción y el intercambio capitalistas (Hewitt de Alcántara, 1984: 113). Pero la idea de que la explotación era el hilo conductor detrás de las distinciones étnicas y raciales era muy similar.

La teoría del colonialismo interno se usaba ampliamente para caracterizar la posición de las comunidades o regiones indígenas de Latinoamérica. Norman Whitten la utilizó, por ejemplo, en su análisis de los quichuas de la selva ecuatoriana, entre la Amazonía y los Andes (1975, 1976). Este pueblo no era homogéneo, pero tenía una autoidentificación clara, que se volvía más clara y no se fusionaba con la cultura mestiza: "La etnicidad de los quechuas de las tierras bajas (debe entenderse) como una respuesta racional a las oportunidades expansivas de la economía monetaria bajo la permanencia del colonialismo interno del Ecuador" (1975: 47)[1].

Whitten (1976) se centra en una *comuna* indígena (a *grosso modo,* una reservación) establecida en 1947, cerca de la creciente aldea de colonos del Puyo. Esa comuna fue establecida por el Estado, en parte para contrarrestar la invasión extranjera: la tierra circundante pasó rápidamente a las manos privadas de los mestizos colonos, y como tal, la comuna representa "un aspecto especial de la expansión nacional y es cada vez más una base para la supervivencia indígena" (p. 240). Whitten utiliza parcialmente el concepto de colonialismo interno debido al estatus legal especial de la comuna, que crea un territorio separado dentro de la nación, y debido a la fuerte ideología racial de la mezcla como la característica esencial de la identidad nacional ecuatoriana, "un poderoso mecanismo para la exclusión de los no mestizos" (pp. 251, 175); así pues, los mestizos (quienes en el contexto local posiblemente se identifiquen como blancos para diferenciarse más de los indígenas) son los colonizadores del territorio indígena. La etiquetación de los indígenas por parte de los mestizos crea una expansiva categoría generalizada de indígena con la cual los mestizos se contrastan, especialmente cuando compiten por oportunidades económicas. Los mestizos usan esa categorización para bloquear el acceso a los recursos estratégicos a quienes etiquetan como indígenas y eso, junto al proceso

general de etnocidio que afecta al quichua, obliga a que su identidad étnica se intensifique en un consecuente proceso de 'etnogénesis' (p. 281). Pero al hacerlo, el quichua queda, progresiva y definitivamente, bajo la égida de la política nacional 'protectora' respecto de los indígenas, que de hecho es bastante restrictiva comparada con la política estatal que estimula la colonización de las regiones 'subdesarrolladas' a través de la expansión de infraestructura. Aquí vemos entonces al menos tres series de actores que definen la frontera étnica: el Estado con su definición de la comuna indígena, los colonos y los indígenas. Los indígenas son culturalmente distintos (aunque vistan ropas occidentales, eviten pintarse la cara y usar plumas cuando están con los mestizos y hablen un quichua que pueden entender los no indígenas [p. 278]), pero eso no es lo que mantiene la frontera étnica: ésta es un producto de las relaciones políticas y económicas.

El colonialismo interno no era realmente una faceta vital del argumento de Whitten, y en el texto que publicó sobre Ecuador (1981a) sólo recibió una mención superficial, aunque muchas de las mismas ideas anteriores caracterizan los capítulos de esa obra. En otras partes, la 'teoría' del colonialismo interno continuó bastante vaga, con tendencia a aplicarse como una metáfora a cualquier situación de explotación que mostrara dimensiones étnicas o raciales, y con tendencia también a sobreenfatizar la homogeneidad interna de los colonizadores y los colonizados y la rigidez de la frontera que los separa (Stone, 1979; Wolpe, 1975). Aunque gozaba de cierta fama precisamente por centrarse en la explotación económica junto con la discriminación étnica y racial, aun si la relación entre éstas continuara muy poco teorizada y fuera en definitiva reduccionista, las identidades étnicas se convirtieron en meros productos de las relaciones económicas; no se abrazaba realmente la cultura como un valor con derecho propio, a través del cual la gente decide emprender acciones, definirse a sí misma y entrar en conflicto.

Con el análisis del colonialismo llegó el de la resistencia. Whitten lo abordó en su libro sobre los Quichua amazónicos del Ecuador (en tanto consideraba a los indígenas que luchan para defender su tierra y sus intereses) y otros autores se hicieron eco de similares preocupaciones. Previamente, tuvo lugar una tendencia a ver la resistencia indígena y campesina como presunta resistencia, tradicional y conservadora, a la modernización y a la incorporación nacional. Luego empezó a considerarse como algo positivo, como la de una minoría oprimida contra la

dominación política y cultural. Billie Jean Isbell (1978) escribe una etnografía de Chuschi, una "comunidad corporativa cerrada" de los Andes peruanos; e investiga allí "las defensas estructurales que la población indígena ha construido contra la creciente dominación del mundo exterior" (p. 11). Toma la idea del colonialismo interno como una base teórica para su trabajo (p. 19), pero no entra en muchos detalles: el punto simplemente consiste en enfatizar la desigualdad política y económica y localizar la aldea en el contexto nacional, más que verla como algo aislado a la manera del antiguo funcionalismo.

El conflicto central de la aldea se ubica entre la ideología de la autosuficiencia de "los miembros comunales" y las crecientes presiones hacia la incorporación cultural y económica en la nación (p. 11), lo cual se expresa principalmente mediante una división entre los *comuneros* (los indígenas nativos) y los *vecinos* (los mestizos forasteros residentes en la aldea, entre ellos, los tenderos, los burócratas, los maestros y el cura). La distinción fundamental entre ellos no es el vestido o la lengua o la "orientación exterior hacia la nación peruana": es aceptar o negar "la membresía en la comuna, con todas la obligaciones concomitantes" (p. 73); éstas abarcan el intercambio recíproco de trabajo y participación en ciertas actividades y rituales, inclusive los que dramatizan la frontera entre el interior y el exterior. Las fronteras étnicas se mantienen por medio de diferentes series de actividades y por un etiquetado bastante rígido: Isbell informa del acuerdo unánime sobre quién pertenece a cada categoría (p. 73).

Estos mecanismos de diferenciación constituyen una 'defensa' contra el mundo exterior en el sentido de una barrera más que de una estrategia positiva. Los migrantes (tanto desde la aldea hacia Lima como a la inversa) emplean tácticas más directas. En Lima, los inmigrantes rurales forman una sociedad que interviene en la política de la aldea, al organizar su junta comunal, al separar de su cargo a un director de escuela mestizo que no satisface, al tratar de convertir tierras de la Iglesia en una cooperativa comunal, y en general, al mediar entre la burocracia nacional y la aldea. Allí, los migrantes tienen un estatus ambivalente, pues se les ve como de adentro y de afuera, como urbanos y rurales, como beneficiosos para la aldea pero que también tratan de controlarla para sus propios fines. Ocupan los puestos burocráticos que una vez tuvieron los vecinos, pero se identifican a sí mismos como *comuneros* o "hijos de *comuneros*" (p. 193); aquí debe haber flexibilidad

en las identificaciones étnicas que contradicen las más rígidas descripciones de Isbell sobre la frontera entre el *vecino* y el *comunero.*

Tanto Isbell como Whitten veían a los indígenas como agentes activos y eso era un importante antídoto que impedía caracterizarlos como víctimas impotentes del cambio que se presentaba, especialmente desde el contexto amazónico. Los estudios sobre las relaciones étnicas en la región amazónica eran bastante limitados en ese tiempo: bajo la influencia del estructuralismo de Lévi-Strauss y de la ecología cultural norteamericana, los antropólogos solían analizar la organización social indígena, la mitología y el simbolismo. Cuando se incluían las relaciones étnicas, a menudo (lo cual no sorprende en esas circunstancias) se refieren al etnocidio y del genocidio (Davis, 1977; Jaulin, 1970; pero especialmente Barbira-Freedman, 1980) y los antropólogos abogaban con frecuencia por las causas indígenas. La difícil situación de los indígenas de la Amazonía estimuló la formación en 1969 de la comprometida organización *Survival International.*

Por tanto, era importante considerar a los indígenas como agentes históricos, pero algunas de las dificultades de los indígenas en resistencia en cuanto agentes activos también se evidenciaban en la obra de Isbell y Whitten. La estrategia de Chuschinos consistía en resistir mediante el bloqueo, pero al hacerlo se arriesgaban a convertirse en 'satélite' del mundo de los migrantes urbanos, que era menos inequívocamente indígena, aunque no perdía la identidad de manera directa (Isbell, 1978: 217). En cambio, los quichuas amazónicos trataban de comprometerse activamente con nuevas oportunidades económicas, pero ya que su lucha conllevaba la intensificación de su identidad étnica, los mestizos colonos los bloqueaban y, como 'indios', la legislación estatal para los indígenas los constreñía. Así pues, en las naciones latinoamericanas, ser indígena y luchar por el progreso parecían empresas contradictorias.

Las historias revisionistas de los negros y la cultura negra

En este periodo, los estudios sobre los negros continuaron enfocándose en Brasil, aunque también empezaron a aparecer otras regiones de interés, especialmente de Ecuador y Colombia. En muchos casos, se sintió la influencia del marxismo, o más en general, de la economía política. Pero en contraste con los estudios sobre los indígenas, se

reconsideraba menos la naturaleza de las identificaciones raciales y continuamente se tendía a dar por sentadas categorías tales como 'negro' o 'mulato', aunque ya había quedado claro el carácter contingente de esas identificaciones. Uno de los problemas era que los observadores querían enfatizar cada vez más que el racismo existía en Brasil y en otros lugares, y que enfatizar la flexibilidad de esas categorías parecía ir en contra de esa tendencia. En mi opinión, el punto radica en buscar un entendimiento de cómo coexisten la flexibilidad y el racismo. La manera de aprehenderlo ya estaba implícita en el material de las relaciones indígena-mestizas, donde las personas se podían mover de una categoría a la otra, a condición de que ese movimiento suyo lo aceptaran otros en cualquier situación dada, sin que por eso se abolieran ni la categoría de 'indígena', ni el racismo, ni siquiera el etnocidio dirigido contra esa categoría. Sin embargo, muchos comentaristas de la raza en Brasil quedaban absortos respecto a las cuestiones sobre la relación entre la raza y la clase sin prestar atención a esa especie de enfoque.

Brasil

El sociólogo Octavio Ianni fue un ejemplo del interés hacia la 'raza' y la 'clase': desde los años 60 y en colaboración con Fernando Henrique Cardoso, escribió sobre la 'raza' y el 'capitalismo' en el sur de Brasil (Cardoso e Ianni, 1960). Su enfoque al respecto fue similar al de Fernandes, en cuanto que su interés predominante concernía a la transición de la esclavitud al capitalismo; igualmente, su conclusión de que los brasileños blancos adoptaban "una ideología de compromiso" entre la flexibilidad de movilidad social para algunos negros, y la represión a la mayoría de ellos (Ianni, 1966:51) era similar a la noción de Fernandes sobre la 'adaptación'. Pero Ianni siguió una línea altamente reduccionista, basada en el argumento de que "la importancia socioeconómica y política de la fuerza de trabajo esclarece y explica las manifestaciones culturales, raciales y de otro tipo, que se han visto oscurecidas ... por los análisis de algunos sociólogos y antropólogos" (1972: 239). Así, cualquier identificación y dinámica racial (o étnica o cultural) podía explicarse en términos de la fuerza de trabajo en una sociedad de clases. En esta perspectiva, la posición de los indígenas y los inmigrantes polacos es muy parecida a la de los negros, pues ambos grupos sufren de estereotipos negativos que facilitan su explotación laboral (Ianni, 1966: 54-6). En todo esto hay pocas claves que permitan suponer que

lo 'negro' debería ser por sí misma una categoría digna de investigación.

El historiador Carl Degler realizó una importante contribución al respecto con su libro *Neither Black nor White* (1971), una comparación de las relaciones raciales en Brasil y los Estados Unidos, que cuestionaba la idea de la democracia racial en aquel país. Otros autores como Toplin (1971) y Skidmore (1972) llevaron a cabo interpretaciones revisionistas similares y Toplin también señaló que con la desegregación y la discriminación positiva en favor de los negros, los mismos EE.UU. habían cambiado, con lo cual la comparación se volvía aún más complicada. Degler examinó las diferencias históricas entre Brasil y los EE.UU., rechazó la noción de una esclavitud benevolente, y se centró en la llamada "escotilla de escape del mulato", que concedía un lugar especial a las personas de un ancestro con mezcla racial (1971: 107) y les permitía ascender en la escala social. Esa escotilla (que había surgido por razones históricas relacionadas con la falta de mujeres portuguesas y con el machismo portugués) conformaba la diferencia central entre los EE.UU. y Brasil.

Degler presentó evidencias de los prejuicios raciales (muchos anecdóticos e impresionistas, pero en general, convincentes) y defendió que la escotilla de escape del mulato se adaptaba al poderoso carácter nacional de blanqueamiento que sostenía que los negros eran inferiores a los blancos, pero permitía una cierta movilidad ascendente para los mulatos individuales que entonces también lucharían por proseguir emblanqueciéndose al asociarse con los no negros y al casarse con personas más 'altas' en la jerarquía racial si les fuera posible, con lo cual emblanquecerían aún más a sus hijos. Fernandes y otros autores (por ejemplo, Banton en 1967) ya habían observado antes ese fenómeno de blanqueamiento, y Skidmore (1974) elaboró un estudio histórico que lo rastreaba como una ideología que combinaba las ideas de la mezcla racial y de la superioridad blanca, y como parte de la política gubernamental para la inmigración, por ejemplo. Ese fenómeno también formaba parte del conocimiento popular en Brasil: el adagio de que "el dinero blanquea" era bien conocido, cuya significación consistía en que una persona negra rica podría ser clasificada como no negra, y más en general, que alguien así ascendía en la jerarquía racial en términos sociales. Degler simplemente enfatizó ese fenómeno y localizó sus raíces históricas. En mi opinión, la importancia de esto radica en que la bús-

queda del carácter racial de lo blanco se ha considerado como una dimensión cultural por derecho propio; que está por supuesto, fuertemente relacionado con los asuntos de clase, pero que no puede reducirse a ellos.

Degler también argumentó que la escotilla de escape del mulato creaba "cargas internas de color" en el sentido de que, al ser posible escapar de lo negro (y los negros exitosos a menudo lo hacían), muchos negros sentían vergüenza de ser negros. Más aún, era muy difícil crear el mismo tipo de movimiento de solidaridad negra que los EE.UU. habían presenciado en los años 50 y 60 que movilizó a los negros como un grupo social definido, y que cuestionó las negativas definiciones vigentes sobre lo negro. A la misma conclusión llegaron Toplin (1971) y Skidmore (1972). Sin embargo, debería observarse que los activistas negros ya estaban presentes en Brasil cuando la UNESCO inició sus estudios, y que iban a adquirir cada vez más importancia (ver el siguiente capítulo). Ello resultaba difícil de manejar en esos análisis, porque, a pesar de que reconocían la existencia de activistas negros, suponían que las divisiones entre los negros y los mulatos (y todas las otras gradaciones que implicaba el síndrome del blanqueamiento) impedían estructuralmente la movilización negra. Desde esta perspectiva, el activismo negro nunca podría ser considerado nada más que algo marginal.

Winant acusa a Degler de reduccionismo clasista, al decir que sus análisis "consideraban la movilidad económica (y con ella, la integración en una sociedad de clases) como la cuestión clave en la dinámica racial brasileña" (1992: 177); pero yo encuentro difícil confirmar esta lectura. Degler predice que el racismo se volverá más significativo, y en todo caso, aboga por una mayor solidaridad negra para combatirlo; ciertamente, no se inclina por "confirmar la sabiduría tradicional sobre 'el blanqueamiento' como la solución preferida al problema racial brasileño" (Winant, 1992: 177), sino que más bien lo ve como parte del problema. Pero con Degler tengo el desacuerdo que puede tener un antropólogo con un historiador: no presenta una etnografía detallada que muestre cómo trabajan las identificaciones raciales en situaciones particulares; asume que el blanqueamiento es principalmente un asunto de trato especial para un mulato, que le permite una mayor movilidad social. En este punto, hay que indicar que Degler no se ocupa de examinar los temas de género indudablemente involucrados. En todo caso, Degler no presenta evidencias convincentes sobre la existencia del

trato especial; y de hecho, pudiera haber otras formas a través de las cuales el blanqueamiento tuviera lugar, como por ejemplo, que un negro haga dinero y se case con una mujer más blanca; o que una negra encuentre a un marido o a un amante blanco más rico (en parte debido a la imagen que se tiene de las negras como sexualmente más atractivas).

Carlos Hasenbalg ingresó en este debate con un argumento reminiscente de un trabajo previo de Bastide (que a menudo se ha incluido junto al de Fernandes, pero que realmente difiere en algunos aspectos significativos). Esa argumentación formó parte de lo que Winant (1992) llama el enfoque estructuralista hacia la raza en Brasil, y buscó explicar "la perpetuación de las desigualdades raciales en Brasil" (Hasenbalg, 1985: 27; ver también Hasenbalg, 1979). Como Bastide, este autor defendió que el racismo no era una resaca anacrónica de la esclavitud, sino una parte activa de la sociedad capitalista, que trabajaba en favor de los blancos en una situación competitiva; "la raza, en cuanto atributo socialmente elaborado pudiera conceptualizarse como relacionada principalmente con el aspecto subordinado de la reproducción de las clases sociales" (1985: 27). He aquí el reduccionismo clasista que Winant dice encontrar en el enfoque de Degler. Sin embargo, al mantener las desigualdades raciales, "las prácticas racistas del grupo racialmente dominante" incluían no solamente un comportamiento discriminatorio real, sino también "una organización social racista que refrena la motivación y el nivel de aspiración de la gente no blanca" (1985: 27-8). Así pues, eso incorporó un nivel de ideología cultural al argumento que defendía aspectos de la ideología y la práctica del blanqueamiento; pero aún así, se subordinaba a la reproducción de una estructura capitalista de clases.

Winant añade que tanto Hasenbalg como Anani Dzidzienyo se centraron en la "tranquila preservación de las desigualdades raciales" (subtítulo de la tesis doctoral de Hasenbalg), o en el hecho de que "la ideología brasileña de la no discriminación ... obtiene, *sin tensión alguna,* los mismos resultados que las sociedades abiertamente racistas"(Dzidzienyo, 1979: 1) y argumenta que se llegó a esta conclusión cuando el régimen militar de Brasil había aniquilado a la mayoría de sus opositores (Winant, 1992: 180-2). De hecho, y tal como prosigue argumentando Winant, y como también Andrews (1991, 1992) ha mostrado en detalle, la oposición negra a la desigualdad racial tiene una larga

y ardua historia. Pero aunque Hasenbalg y Dzidzienyo exageraban su causa (como lo hicieron en este sentido Toplin y Skidmore), a la vez enfatizaban lo que Fernandes había llamado la 'adaptación', que caracterizaba el orden racial brasileño y calmaba algo de la tensión generada por la desigualdad racial.

Hasenbalg acotó en su cuestionamiento todavía más al argumento central de Degler sobre la *escotilla de escape* del mulato. Su principal propósito era proveer información irrebatible que mostrase el grado de desigualdad racial en Brasil. Con este objetivo, analizó la información nacional general sobre las unidades domésticas y demostró que, por ejemplo, en cuanto al oficio, los negros y mulatos obtenían menos ingresos que los blancos para lo correspondiente a un nivel de educación determinado (1985: 38); los índices de movilidad social eran mayores para los blancos que para los no blancos. Eso constituía una evidencia vital, pues la mayor parte de la argumentación sobre la existencia de discriminación racial había tenido que demostrar previamente que los negros estaban en el estrato inferior (lo que solía justificarse hábilmente diciendo que la esclavitud los había colocado allí y que los mecanismos clasistas mantenían su lugar) y con información anecdótica sobre la exclusión de los negros en instancias específicas. En ello estaba entonces la evidencia estadística irrefutable de que a los negros y los mulatos se los discriminaba sistemáticamente. Lo interesante era que Hasenbalg encontraba lógico comparar a los no blancos con los blancos; la posición 'favorable' del mulato parecía irrelevante.

Nelson do Valle Silva trabajó en los años 70 con el mismo sustento de datos y abogó por esto aún con mayor fuerza: encontró que a los mulatos se los discriminaba más que a los negros y rechazó específicamente la tesis de Degler (Silva, 1985), lo cual desafiaba la idea de que el blanqueamiento era una faceta central del orden racial brasileño, pero mi opinión es que era inoportuno. Obedecía en alguna medida al deseo político de combatir la fuerza del blanqueamiento como una ideología que dividía a los no blancos; implicaba que había una base objetiva para la solidaridad política de negros y mulatos que los activistas negros trataban de conseguir. Pero eso menoscababa la continua importancia de esa ideología y, lo que era más importante, sus consecuencias estructurales en la sociedad.

Por ejemplo, tanto Hasenbalg como Silva ignoraron la naturaleza situacional de la categorización racial y dieron por establecidas las ca-

tegorías de blanco (*branco*), mulato (*pardo*) y negro (*preto*), que en el censo aparecían como autoidentificaciones y reflejaban, así, la manera en que las personas se clasifican a sí mismas. Pero la discriminación racial se refiere a cómo clasificar a los otros como personas. Silva demostró que quienes se clasificaban a sí mismos como *pardos* sufrían más discriminación que quienes lo hacían como *pretos.* Pero parece muy probable que quienes se clasifican como *brancos,* y que presumiblemente practican la discriminación, adscribirían al término *preto* a muchos que se consideran *pardos.* Solaún y Kronus (1973), por ejemplo, habían demostrado la tendencia de los 'blancos' de Colombia a 'ennegrecer' a la población en general al llamar 'negros' a más personas de las que se llamaban a sí mismas de ese modo. Asimismo, es bien sabido que en Brasil ha habido una sólida corriente de 'blanqueamiento' de los censos al decrecer la categoría de los *pretos* y aumentar la de los *pardos*; lo cual pudiera obedecer a cambios reales, aunque muy probablemente se debe a que la gente se reclasifica a sí misma (Winant, 1992: 179).

En cualquier caso, incluso si se asume que Silva tenía razón acerca de la mayor discriminación de los mulatos, tanto Hasenbalg como Silva mostraron que éstos seguían ubicados en una posición intermedia entre los negros y los blancos; para ellos la diferencia entre el negro y el mulato era lo bastante pequeña para justificar su eliminación analítica, pero el hecho permanecía y necesitaba explicarse. El error consistía en asumir que la discriminación racial es el único factor que determina la movilidad social. El estatus intermedio de los mulatos no se debe necesariamente a que reciban un tratamiento favorable. En un sistema de adaptación, algunos negros hacen dinero; si se casan con blancos, sus hijos pudieran clasificarse como mulatos; estos niños se beneficiarán con una buena educación, y así por el estilo. Pudiera ser que sufran discriminación y no obtengan tantos réditos por su educación como un blanco, pero económicamente ya son intermedios. El punto es la existencia de los vínculos estructurales entre la movilidad vertical y el blanqueamiento, que crean una asociación general entre ser 'más blanco' y tener más dinero, educación y poder.

Colombia y Ecuador

Durante este mismo periodo, en otras regiones se desarrollaron algunos enfoques bastante distintos. Norman Whitten había empezado su investigación en el pueblo de San Lorenzo, en la costa pacífica de

Ecuador, donde las principales identificaciones étnicas y sociales se referían a los negros locales y a los mestizos llegados de la Sierra para explotar los recursos locales, especialmente la madera. Para hacerlo, tenían que hacer uso de la mano de obra local, y algunos negros, en especial los de color más claro, actuaban como intermediarios en esa situación. Whitten adoptó un enfoque weberiano de la estratificación, que no contemplaba la primacía de clase. En su lugar, veía el cruce de clase, etnicidad y estatus (definido como la orientación positiva hacia la comunidad) y el parentesco como principios de diferenciación social, y concluía que "en San Lorenzo, las líneas étnicas y del estatus dividen a las clases; influyen sobre la forma de participación en el orden económico y desempeñan un importante papel en la dinámica de la movilidad social" (1965: 89). Aunque los mestizos a menudo despreciaban a los negros, también tenían que adaptarse a la escena local y, aunque los blancos y los mestizos estaban en la cima de la estructura de clases, había una significativa clase media negra y los negros en general tomaban cada vez más ventaja de las crecientes oportunidades existentes a su alrededor (1965: 202).

El libro posterior de Whitten, *Black Frontiersmen* (1974), que incorpora cambios desde su primer estudio y abarca el 'litoral húmedo' de la costa pacífica del norte de Ecuador y del sur de Colombia, tuvo un carácter más definitivo con respecto a la existencia de discriminación racial. El libro trataba principalmente de la cultura negra en la región, y examinaba cómo se adaptaban los negros locales a un nicho 'económicamente marginal' que pasaba por ciclos de auge y decadencia en la explotación de los recursos naturales; estos ciclos también alteraban la 'demografía social' de la zona conforme venían y se iban los forasteros (1986: 4). En términos de las relaciones étnicas locales, la creciente inmigración mestiza había acabado en una erosión del estatus de los negros (al igual como ocurría con lo quichuas de la selva). Se etiquetaba de 'comunistas' a los empresarios e intermediarios negros y mulatos (por su control sobre las redes de mano de obra negra), lo que permitía que los inmigrantes tomaran posesión de las mejores posiciones de intermediario y que fueran más exclusivos en sus relaciones sociales. La Iglesia Católica restringía la poliginia, una característica crucial en las estrategias del ascenso negro al permitir que ciertas familias acumularan recursos. Las mujeres negras se volvieron nudos familiares más autónomos y, desde que los blancos y los mestizos las contrataron direc-

tamente en la recolección de mariscos, tuvieron menor capacidad de participación en las estrategias de la movilidad ascendente de los hombres negros.

Whitten subrayó la idea, que más tarde desarrollarían él y otros estudiosos, de que en Ecuador, la ideología general de la nación como mestiza servía para excluir a los negros (y a los indígenas). En la práctica, "si se bloquea el acceso a los nuevos recursos para quienes se clasifican como 'negros' e 'indígenas' al modernizar a las naciones latinoamericanas, no hay ya razón para negar que los procesos de discriminación que, de hecho, llevan a la segregación están en proceso en el litoral húmedo y en otras partes" (1986: 198). Con este punto, Whitten (que había hecho trabajo de campo en San Lorenzo y entre los quichuas amazónicos) adoptaba una visión amplia de los indígenas y los negros en el contexto de la nación estado, que constituía un cambio refrescante de la usual separación académica de estas dos categorías. También su enfoque golpeó la idea de Harris sobre la maximización de la ambigüedad en la clasificación racial: "sin importar las diversas permutaciones y combinaciones que ocurran en los cálculos raciales ... lo negro es lo opuesto a lo blanco y los conceptos nacionales de 'mestizo' (mezclado) en Colombia y Ecuador se opone a 'negro', tal y como blanco es lo contrario de negro" (1986: 199). Este enfoque estaba inequívoco en cuanto a la existencia del racismo y se adaptaba así a algunas de las declaraciones provenientes de Brasil en esa misma época. Contrastaba con la visión mucho más benigna de raza que lanzaron Solaún y Kronus (1973) en su estudio sobre Cartagena (Colombia), que sostenía que "el síndrome de tolerancia a la mezcla racial" era una tendencia dominante y eliminaría las restantes prácticas discriminatorias. Algunas personas, por lo menos, hacían circular el mito de una 'democracia racial' latinoamericana.

Whitten también realizó un trabajo en colaboración con la académica colombiana Nina de Friedemann (Whitten y Friedemann, 1974), quien también se había ocupado de los aspectos de la cultura negra en la región de la costa pacífica colombiana. Aparte de su interés por las estructuras de parentesco entre los negros de esta región minera aurífera, Friedemann (una figura central en el estudio de los negros en Colombia) se interesaba principalmente por lo que llamaba la 'invisibilidad' de los negros en la historia colombiana (excepto como esclavos), en la antropología y sociología colombiana, y en las representa-

ciones de Colombia como país. Su interés principal era dar a conocer ese racismo y reestablecer a los negros y su herencia africana como una parte legítima de la nación y de un estudio académico (Friedemann, 1984; Friedemenann y Arocha, 1986; ver también Arocha, 1992). En el próximo capítulo volveré a los enfoques generales de Whitten y Friedemann, cuando exponga formas más recientes de localizar a los indígenas y los negros en la nación estado.

El trabajo inicial de Michael Taussig se ajustó en algunos aspectos a los debates sobre la raza y la clase en cuanto se preocupó de los negros como campesinos agricultores presionados por la expansión capitalista. Su enfoque tenía una fuerte influencia marxista (Taussig, 1980), pero su interés se centraba en los asuntos de resistencia cultural y la mitología referente a lo diabólico propia de los campesinos negros de la región colombiana del Valle, según la cual un obrero de una plantación azucarera llevaría a cabo un pacto con el diablo para aumentar sus ingresos, pero sólo se ganaría dinero estéril que debía despilfarrarse en un consumo de lujo que no podría adquirir un carácter productivo; por otro lado, el cuerpo del obrero se agotaría. Taussig interpretaba esto como un juicio, desde la perspectiva de quienes viven en un modo de producción precapitalista, sobre la naturaleza alienante de las relaciones sociales capitalistas. Taussig conectaba esta particular preocupación por el diablo con la historia de la religión de los esclavos (aunque ésta se relacionaba más generalmente con la imposición de la Cristiandad en un régimen colonial) y los intentos de los negros por construir su propia esfera religiosa, dándoles a los elementos centrales del simbolismo cristiano nuevos significados, tales como el del diablo.

La obra de Taussig se ajustaba, entonces, a los temas sobre la resistencia que discutí en la sección previa, pero su perspectiva sobre ésta es muy sutil y el tipo de carácter defensivo que Isbell documentó es menos evidente. La oposición de los campesinos al capitalismo es ambivalente: el mismo mito del diablo reconoce el deseo por los bienes capitalistas de lujo y difícilmente se puede considerar como una estrategia política. Pero Taussig afirma que su visión del mundo, como se expresa en el mito del pacto con el diablo, "pudiera hasta estimular la acción política necesaria para frustrar o trascender [el proceso de formación de bienes]" (1980: 17). Pero existe el riesgo de que la actitud de Taussig sea en exceso romántica al describir un modo precapitalista de producción y al proporcionar una visión de que las creencias que do-

cumenta podrían estimular una acción política efectiva contra el capitalismo. Además permanece sin aclarar hasta qué punto la oposición de los campesinos al capitalismo se transforma poco a poco en un deseo frustrado de sus bienes.

La cultura negra

Los trabajos de Whitten, Friedemann y Taussig trajeron a la palestra el tema de la cultura negra, gravemente descuidada en los estudios sobre la raza y la clase, con la excepción del estudio de Bastide sobre la religión afrobrasileña publicado por primera vez en 1960 (Bastide, 1978). Por supuesto que la cultura indígena había sido por largo tiempo un legítimo objeto de atención (aún si resultaba no tan diferente de la mestiza), porque los indígenas eran un *Otro* legítimo para la antropología. En cambio, los negros tendían a considerarse culturalmente como ciudadanos comunes, aunque de segunda clase, económica y políticamente. Eso sucedía menos en Brasil, donde, por ejemplo, la práctica religiosa afrobrasileña tenía una clara influencia africana y por tanto, evidentemente 'diferente' en términos culturales. Pero en Colombia y otras partes, a los negros raramente se los veía como una cultura *sui generis.*

Esta es en parte la razón por la que, en general, el estudio sobre los negros se institucionalizó como el estudio sobre la raza (con la diferencia que señalan los rasgos físicos), mientras que el estudio de los indígenas consistía en el de la etnicidad (con la diferencia que señalan los rasgos culturales). Asimismo es en parte la razón por la cual los negros solían estudiarse en relación con otros, mientras que muchas investigaciones sobre los indígenas los examinaban como si fueran culturas aisladas. Sin embargo, es claro que las características culturales también eran importantes al constituir diferencias percibidas como raciales: comúnmente los estereotipos de los negros en toda Latinoamérica incluyen ideas sobre su supuesta pereza, actitudes despreocupadas, vida familiar distorsionada, gusto por la música y la danza, etc. Aun cuando algunos de estos supuestos atributos (sexualidad, musicalidad) se considerasen naturales, resulta claro que las imágenes de los negros involucran toda una forma de vida, no sólo un conjunto de rasgos fenotípicos. Por eso es importante incluir el estudio de la cultura negra dentro del de las 'relaciones raciales'.

La cultura negra ha sido estudiada desde hace mucho tiempo (por ejemplo, por Ortiz y Nina Rodrigues), pero sin referencia a sus identidades étnicas o raciales. Melville Herskovits (quien realmente se inició como un estudiante de Franz Boas y a través de estudios antropométricos de los negros de los Estados Unidos) empezó este tipo de estudio en los años 30, sin sus "adornos" racistas. Su principal interés consistía en localizar sobrevivencias africanas en el Nuevo Mundo, aunque esto también involucraba un trabajo etnográfico detallado sobre muchos aspectos de la cultura negra de Haití, Brasil y los Estados Unidos (Herskovits, 1966). Las adaptaciones y las sobrevivencias africanas también constituían, en alguna medida, un tema de interés en la obra de Bastide (Bastide, 1971), y en general, establecieron la agenda para el estudio de la cultura negra en las Américas.

Sobre la cuestión de las sobrevivencias africanas, un punto de partida útil es el adoptado por Mintz y Price (1976), quienes sostuvieron que los africanos llevados al Nuevo Mundo probablemente compartían algunas orientaciones o principios culturales básicos bajo la gran variedad de lenguas y culturas de las que provenían[2]. Así, la importancia de la música y la danza en la actividad ritual eran rasgos comunes para una variedad de africanos que deberían haber afectado la forma de construir nuevas prácticas culturales en un régimen de esclavos.

Pero ello difícilmente resuelve los acalorados debates sobre "la familia negra", por ejemplo. Muchos académicos han observado patrones flexibles en la organización familiar entre los negros de todas las Américas; aunque a menudo esto se consideraba peyorativamente como desorganización, pues, por ejemplo, la cohabitación era más frecuente que el matrimonio, lo que resultaba en hijos 'ilegítimos'. Algunas personas vieron en esto la persistencia de algunas características del matrimonio y el parentesco africanos (por ejemplo, la importancia de las familias extensas y de amplias redes de parentesco); otros lo ven como un rasgo de adaptación a la esclavitud, o más en general, a la marginalidad económica, especialmente porque podrían observarse las mismas tendencias entre los no negros que viven en condiciones similares a largo plazo (ver Bastide, 1971; MacDonald y MacDonald, 1978; Whitten y Szwed, 1970: 43). Sin duda, sean cuales fueran los patrones existentes en el siglo XX, eran el resultado de múltiples factores, pero los debates perseguían cuantificar el peso exacto que tenían, una cuestión imposible de resolver.

El punto es que el asunto de las sobrevivencias africanas también era una cuestión que hacía referencia a la construcción de la cultura negra en la Américas y para nada se reducía a una simple cuestión académica; más bien el tema se relacionaba con las identidades raciales. ¿Era la cultura negra sólo una amalgama de culturas europeas y quizá amerindígenas? ¿Era algo que surgió en el Nuevo Mundo a partir de cero? ¿Tenía raíces africanas significativas para dar a los negros su propia identidad cultural? Mientras que en Bahía las prácticas religiosas *candomblé* tienen un claro origen africano, sobre este punto no existen respuestas sencillas a un nivel más general, en parte por su considerable carga emocional y política, y en parte porque resultan muy difíciles de valorar a partir de la evidencia histórica; lo que parece atribuirse a origen africano puede resultar europeo y viceversa.

Así, la cultura negra se convirtió en algo parecido a un fútbol político en todas las Américas, con un estatus indeciso, aunque importante para la creciente politización de las identidades raciales latinoamericanas (que en alguna medida siguen el patrón estadounidense). En algunas regiones, la cultura negra parecía ser simplemente una cultura campesina o de la clase trabajadora; en otras, resultaba claramente particular. Para algunos, la cultura negra no existía realmente; para otros, conformaba la base de la conciencia de ser negros.

Conclusión

Los enfoques examinados en este capítulo reflejan un útil avance respecto a los de las décadas precedentes. En el fondo, muchos de ellos mantuvieron un carácter restringido por la perspectiva de la dependencia y los límites de los debates sobre los roles relativos de etnicidad (o raza) y clase, pese a los esfuerzos específicos de los antropólogos y los sociólogos por evitarlo. La perspectiva dependentista (y más en general, el análisis marxista) fueron vitales para obtener una amplia visión de las desigualdades económicas y políticas. También proporcionaron, efectivamente, la posibilidad de identificar al cientista social como un agente político. En el pasado, los antropólogos abogaron a veces por 'su gente', bien para defenderla contra los ataques de irracionalidad, salvajismo y atraso, bien para ayudarlos contra las amenazas específicas a su tierra y sustento. La perspectiva de orientación marxista fundamentó esta defensa con una poderosa crítica al capitalismo invasor y a la desigualdad política.

Pero estos enfoques no podrían dar cuenta de las particularidades. Como dijo Bourricaud (1975: 357), el simple hecho de la dependencia peruana no nos ayudaría a entender la complejidad de su sistema social estratificado. Ese análisis tendía a adoptar una visión de la etnicidad demasiado instrumentalista, en la cual las identidades étnicas y raciales se volvían la expresión de los determinantes económicos; aun cuando van den Berghe (1975) asegurara a sus lectores que no juzgó *a priori* con respecto a la primacía de la clase sobre la etnicidad. Por supuesto, las identidades raciales y étnicas difícilmente podían ser independientes de los intereses económicos, pero podían convertirse en fines y prioridades en sí mismos al lado de esos intereses. La cuestión de tratar de decidir cuál tiene más peso, clase o etnicidad/raza, se vuelve entonces un ejercicio más bien infructuoso, aprisionado al interior de una problemática marxista básica. El surgimiento, en el transcurso de los años 70, del enfoque de género, como área de debate principal para las ciencias sociales, fortalece esta crítica; aunque por un tiempo, el género simplemente se añadió a los ejercicios equilibristas que dieron lugar a juegos malabares de la diferencia tridimensionales en lugar de bidimensionales. Pero al final, no es realmente necesario asignar un carácter de primacía, sino más bien considerar cómo la raza, la etnicidad, la clase y el género (para no mencionar la edad) interactúan en circunstancias específicas. Los enfoques que desarrollaron académicos como Whitten y Taussig, al tiempo de inspirarse en el marxismo e ideas provenientes del análisis del colonialismo, fueron más allá, hacia una perspectiva que situaba a los indígenas y los negros en la nación estado, considerada ésta como una economía política *y* un espacio cultural, en sí mismo localizado en un mundo global.

Notas

1. Whitten utiliza la escritura 'quechua' en su texto de 1975, y posteriormente, la 'quichua'.
2. Ver también Brandon (1993), Gilroy (1993a), Palmié (1995), Price (1979), Whitten y Szwed (1970), para exposiciones distintas de los problemas que conllevan las 'tradiciones' africanas.

5.
LOS NEGROS Y LOS INDÍGENAS EN LA NACIÓN ESTADO POSMODERNA

Durante los años 80 y 90, el contexto general para entender la raza y la etnicidad correspondía al análisis del posmodernismo. El posmodernismo es muchas cosas diferentes, pero creo que es útil distinguir a grandes rasgos entre el posmodernismo como una tendencia filosófica y de la teoría social, y la posmodernidad como una tendencia propia de las formaciones sociales (es sabido que los dos se vinculan a través de formas complejas)[1].

El posmodernismo es, en parte, el resultado paradójico de una búsqueda racional de la certidumbre. Cuanto más sistemática se vuelve esta búsqueda, más revela que la certidumbre en sí misma es imposible de alcanzar. Claro que el relativismo difícilmente se puede considerar una nueva posición epistemológica, pero en este periodo ha recibido nuevos ímpetus. En el ámbito filosófico, los deconstruccionistas como Jacques Derrida defienden que cualquier identidad se construye en relación con la diferencia. No hay un centro sólido o una presencia simple dados con anterioridad; estos existen sólo en relación a algo más (una posición que Barth ha defendido para los grupos étnicos); por tanto, el cierre o terminación de la identificación se difiere permanentemente por medio de la diferenciación. No existe la lectura final de un texto; y 'texto' aquí se ha extendido a la referencia al simbolismo en general. La deconstrucción, en el sentido más amplio, consiste así en descubrir cómo ciertas lecturas dependen de identificaciones ocultas o categorías que, al ser vistas de nuevo, no pueden darse por sentadas.

Michel Foucault argumentó que los 'discursos' (en general, los modos de representación) construyen realidades sociales. Las formaciones discursivas constituyen (más que simplemente limitan) las formas que tienen los pueblos de concebir el mundo, a ellos mismos y a otros a su alrededor. Esas formaciones son formas más o menos coherentes de representación de un ámbito dado de actividad y experiencia. Así, por ejemplo, el discurso siquiátrico definió ciertas formas posibles de pensar la locura. No se trata de una cuestión de una 'ideología' ex-

terna y posiblemente falsa que influye en el pensamiento y comportamiento de las personas; éstas reproducen el discurso como una verdad mediante su propio pensamiento y comportamiento. Es posible salirse de las formaciones discursivas concretas (eso era lo que Foucault hacía en sus análisis históricos sobre ellas), pero hace falta un esfuerzo crítico, y en cualquier caso, es imposible salir del discurso mismo[2]. Tanto Derrida como Foucault formaban parte de un llamado 'giro lingüístico' en la teoría social (Giddens, 1987: cap. 4), que involucraba el centrarse en la lengua, y más en general, en la representación y el simbolismo.

Lyotard criticó específicamente las principales 'metanarrativas' del pensamiento occidental, las imponentes narrativas teleológicas del progreso humano que producen explicaciones totalitarias; esto es, que buscan explicar todo dentro del compás de un esquema abarcante. Cuando la ciencia va en busca de la verdad, necesita legitimar sus propias reglas y lo logra refiriéndose a las metanarrativas; éstas, según Lyotard, incluyeron la creación de la riqueza (la modernización) y la emancipación del individuo trabajador (el marxismo) y del sujeto racional. Para este autor, estas metanarrativas eran cuestionables y no podían continuar con la supremacía.

Finalmente, junto con estos desafíos al 'proyecto de la Ilustración' del progreso racional hacia el sólido y sistemático conocimiento basado en la ciencia, tuvo lugar un desafío a la falsa autoridad de la *intelligentsia* (principalmente occidental y masculina) y la comunidad científica que habían llevado adelante este proyecto (al margen de los románticos y excépticos como Nietzsche). Este desafío provino del feminismo y de los escritores poscoloniales. El primero trajo la posibilidad de ver el proyecto científico como un proyecto específicamente masculino (Merchant, 1983), y sugería que el conocimiento no era absoluto sino sexuado. Desde la óptica de la periferia (poscolonizada), los escritores poscoloniales desafiaron a la autoridad del conocimiento producido desde el centro (poscolonial). Por ejemplo, Edward Said (1985) analizó minuciosamente la formación discursiva del orientalismo, mostrando cómo el Oriente ha sido construido como el *Otro* en la mente occidental mediante una tradición de la representación y cómo esto ha afectado la producción del conocimiento sobre el Oriente.

Las ideas de esta clase han tenido varias consecuencias al pensar sobre la raza y la etnicidad. Primero, la índole construida de la identidad se ha vuelto aún más importante; el feminismo ha tenido una influencia crucial aquí. La identidad se ve como algo construido median-

te complejos procesos de relacionalidad y representación; es un proceso, no una cosa, y se renegocia constantemente (aun cuando el resultado de la negociación es repetidamente la misma para los individuos particulares). Segundo, y como vimos en el cap. 1, la cosificación y esencialización de la identidad se ha cuestionado más intensamente; ya no es aceptable que una persona o grupo dado tenga una identidad básica que podría caracterizarse en términos de una esencia básica y definidora; los grupos, y en realidad, las personas están 'descentrados'; no tienen una identidad única (Hall, 1992a; Landry y MacLean, 1993: cap. 7). Como dice Wilson: 'la relacionalidad debe estar presente para que exista la identidad, pero el mismo origen de la significación en la diferencia lleva al cruzamiento de los significadores y a la reducción de cualquier pretensión de confinamiento' (1995b: 6). Tercero, tanto las múltiples identidades como el desafío a las metanarrativas implican que la aparente 'gran cuestión' de la primacía de la raza/etnicidad *versus* la clase es cada vez de menos interés. Cuarto, la cultura, o más precisamente, la política cultural, se convirtió en un enfoque central. Al menos, la cultura siempre ha estado presente para los antropólogos, aunque, como ya vimos, la infraestructura de las relaciones económicas sí fue una preocupación hasta para ellos durante los años 70; pero ahora la cultura no era algo que los grupos simplemente 'tenían', era una construcción discursiva viva, pero también abierta a lecturas distintas.

Si nos volvemos ahora hacia la posmodernidad como una condición social de finales del siglo XX, su característica consiste en una creciente globalización conforme la infraestructura del capitalismo, ha penetrado más en todas las esferas y se ha contraído la superficie del globo con la tecnología de las comunicaciones. También involucra la flexibilización del capitalismo, con algunos fragmentos globalmente distribuidos de los procesos de producción rápidamente adaptados a las volátiles demandas del mercado. Cada vez más mercantilizada, la cultura (bien de un pasado, presente o futuro nostálgico, o de África, Asia, las Américas o Europa) se empaqueta y vende en nichos específicos de mercado que definen sus estilos de vida mediante un consumo altamente diferenciado; si es que efectivamente pueden costear un consumo. Políticamente, se han desdibujado las fronteras de clase, la organización política de la clase obrera se ha disminuido, y ha surgido una movilización política alrededor de una multitud de temas como la sexualidad y el género, la ecología, los derechos de los animales, la vivienda y otras formas de consumo. Sin embargo, algunos académicos mar-

xistas lo interpretan como el producto del capitalismo en su 'última' fase (Harvey, 1989; Jameson, 1991).

Esto es crucial en el estudio de la raza y la etnicidad, por la importancia de los movimientos sociales que han surgido cada vez más en torno a los asuntos étnicos y la identidad racial, en Latinoamérica y en otras partes. Relacionados en parte con la debilitación de la política de la clase obrera, la cual es conectada con la flexibilización del capitalismo y la crítica de las metanarrativas, estos movimientos también se ajustan a las críticas poscoloniales que han abierto un espacio intelectual para las voces de minorías previamente marginadas. Especialmente en Latinoamérica, las críticas poscoloniales tienen una larga historia (así, la definición que hace Freyre de Brasil como un país 'mezclado', y efectivamente, lo mejor, un desafío al conocimiento sobre la raza y la modernidad producida en Europa y Norteamérica). Pero se trataba principalmente de intelectuales que hablaban en nombre de sus naciones y quizá, de los indígenas y los negros. Recientemente, los negros y los indígenas han hablado cada vez más por ellos mismos. El surgimiento de una política de la cultura, que antes mencionamos, también es importante en este punto, pues los grupos minoritarios dan sus propias lecturas de sus culturas y hay conflictos para definir la constitución de 'espacios' culturales[3].

En un mundo globalizado, estos espacios no son sólo locales, sino nacionales e internacionales; hoy en día se reconoce que el campo de batalla para la constitución de la identidad es global, como de hecho lo ha sido por siglos.

En lo que queda de este capítulo, examinaré primero los intentos teóricos de situar las culturas negras e indígenas en la nación estado; y en el capítulo siguiente, estudiaré los movimientos sociales que han crecido en torno a la raza y la etnicidad. Mi tratamiento de los negros y los indígenas en conjunto, opuesto al separado de los capítulos previos, obedece en parte a una incipiente tendencia en algunos estudios recientes de hacerlo así, pero refleja más mi propia opinión de que una síntesis, o al menos, una yuxtaposición tal es necesaria.

Los negros y los indígenas en la nación

Dentro del contexto general arriba esbozado, ha habido una acción para situar tanto a los negros como a los indígenas más firmemente dentro de la nación estado. Lo cual no es un interés nuevo en sí mis-

mo. El indigenismo de los años 20 y el interés hacia el blanqueamiento racial en el mismo periodo se referían a cómo integrar en la nación modernizadora lo que se veía como poblaciones negras e indígenas problemáticas o exóticas, pero se trataba de cómo definir a las naciones particulares, más que de analizar la nación y el nacionalismo como tales. Las consideraciones de raza y clase en Brasil también eran acerca de la integración de los negros en una sociedad de clases; pero ello daba por sentada a la nación. Surgió un nuevo punto de vista, que puede resumirse con la ampliamente citada definición de la nación de Benedict Anderson como una 'comunidad imaginada' (1983). Esto centró la atención sobre las dimensiones culturales y simbólicas de la nación y abrió el camino para preguntar cómo deberían encajar en la 'imagen' de la nación los negros y los indígenas como categorías sociales imaginadas por distintos conjuntos de personas. Claro que hay un peligro de que las relaciones sociales concretas se pierdan (lo que nunca fue la intención de Anderson en su análisis del nacionalismo), pero este tipo de perspectiva se alejó de la preocupación que en las décadas anteriores se tuvo por la raza/etnicidad y por la clase, hacia un mayor interés por la nación y los grupos de negros e indígenas como participantes en un espacio donde estaba en proceso una política de conflicto cultural.

Mestizaje, blanqueamiento y nacionalismo

Norman Whitten ya había cambiado su foco de investigación de los negros de la costa pacífica ecuatoriana a los indígenas de la selva oriental andina. Pero conservó un interés por los negros en sus escritos, y eso obedecía a un intento de aprehender a la nación ecuatoriana como un conjunto en su estructura étnica. En su trabajo de 1980, defiende que el nacionalismo ecuatoriano se basa en "una ideología de homogenización étnica" o de "mezcla racial"; esto es, del mestizaje (1981b: 15; ver también Whitten 1985: 39-44, 223-41; Stutzman, 1981). Esta ideología puede utilizarse para excluir a quienes se consideran no mezclados, máxime porque la ideología tiene "una cláusula calificadora tácita que levanta el precio de admisión [a la nación mezclada] desde la simple 'mezcla fenotípica' al *blanqueamiento* cultural (en cuanto a volverse más urbano, cristiano y civilizado, y menos rural, negro e indígena)" (1981b: 15). La gente etiquetada como negra o indígena (con toda una variedad terminológica posible) es más visible en las áreas periféricas donde se localizan los recursos naturales que el Estado y las

naciones extranjeras desean. Los ecuatorianos mezclados, que se ven a sí mismos como verdaderos nacionales, consideran que el progreso consiste en transformar las periferias de la nación mediante el desarrollo que cambia tanto la tierra como su gente en formas que se conforman a 'la ideología y los proyectos del crecimiento industrial norteamericano' (1981b: 14), pero no con la ecología del bosque tropical y su administración por parte de los habitantes locales.

Los negros e indígenas locales pudieran resistir, bien sea mediante una protesta explícita o "un simbolismo y representación ceremonial" (1981b: 15), por ejemplo, haciendo uso de elementos de la mitología local. El efecto contradictorio es que los negros y los indígenas de estas regiones parecen estar a la vez "asimilándose a las formas de vida modernas ecuatorianas, y ... evolucionando hacia un bloque étnico militante" (1985: 19). El Ecuador mismo "parece estarse nacionalizando y volviéndose diverso al mismo tiempo" (1981b: 15). Por otro lado, los *runas* locales (los indígenas) de la selva limítrofe andina y amazónica luchan con la contradicción entre dos principios aparentemente razonables: "son *de* el Ecuador urbano, y son *de* la Amazonía" (1985: 252): buscan una medida de control y autonomía en ambos sistemas. Aquí hay mucho de similar con la obra anterior del mismo autor (Whitten, 1986 [1974], 1976), pero la presencia de la nación estado como un espacio cultural es más poderosa ahora. En parte debido a que para 1981, el movimiento indígena había crecido en Ecuador en la medida en que lo indígena era de interés en los más altos niveles del Estado, no sólo como un 'problema', sino como un contendiente político.

La obra de Whitten me ha inspirado importantemente en mi propio trabajo en Colombia. Las ideas básicas sobre el *mestizaje* y el *blanqueamiento* que este autor y Stutzman (1981) elaboraron son muy parecidas a la situación colombiana (Wade, 1993a). Sin embargo, me parece que hay ciertos problemas para aplicar las ideas de Whitten directamente a Colombia. En parte, porque aunque hay considerables poblaciones de negros en la remota y subdesarrollada región costera del Pacífico, también hay negros en muchas otras áreas de Colombia, incluso en sus ciudades. El enfoque principal de Whitten sobre los negros (y los indígenas) de las áreas periféricas lo llevó a ver ambas categorías como esterotípicamente opuestas a la nación; la gente mezclada, y especialmente los desarrollistas, los clasificaron como "no nacionales" (1985: 42). En Colombia, aunque es verdad que en ciertos círculos planificadores y académicos, los negros de la costa Pacífica pueden ser

contrastados con la *sociedad nacional* (con todas las implicaciones de colonialismo interno que ello trae), me parece que la especificidad de la posición de los negros colombianos (y creo que de otras partes de Latinoamérica), reside en el hecho de que pueden clasificarse como nacionales tanto como no nacionales. En mi opinión, la localización de los negros y los indígenas en el espacio cultural de la nación estado necesita más análisis, y más análisis histórico, del que Whitten hace. Como argumenté en el cap. 2, la identidad negra nunca se ha institucionalizado como la identidad indígena, y los negros se han considerado mucho más como ciudadanos (de segundo rango), se los ha estudiado típicamente en relación con los no negros de una 'sociedad de clases' y a menudo se ha supuesto que no existe una 'cultura negra'. Es en este sentido que se los ve como nacionales (y en Colombia, ellos se consideran enfáticamente así). Por otra parte, también sufren de exclusión cuando los blancos y mestizos los definen como más allá de los límites de una legítima nacionalidad, como no nacionales, distantes de los valores básicos que implica el ser blancos o mestizos (de color claro), urbanos, civilizados y con una educación formal. El paso sutil entre que los no negros los incluyan ('todos somos hermanos, todos somos mestizos') y que los excluyan (' los negros son todos unos animales'; 'el mono vestido de seda, mono se queda') define en la nación un espacio particular para los negros, donde aparecen y desaparecen.

También me he interesado en investigar el blanqueamiento no sólo como una ideología, sino como una práctica social mediante la cual se recrea el orden social jerarquizado de Colombia. El estudio sobre el blanqueamiento que se expuso en los capítulos anteriores por boca de académicos tales como Degler y Skidmore tiene que complementarse con estudios etnográficos respecto de cómo funciona en un nivel básico y cómo se vincula éste con ideologías y prácticas más amplias. Al observar a los negros y los no negros en un pequeño pueblo fronterizo y en la ciudad de Medellín (Wade, 1993a), argumenté que hay poderosos vínculos estructurales entre lo no negro y el ascenso socioracial (ver también Martinez-Alier, 1989). Los negros que triunfan, aun cuando ese éxito se dé en niveles muy locales, acaban por ser dependientes de los no negros y/o en asociación con ellos. A menudo, aun cuando no tengan una razón personal para blanquearse ellos mismos o sus hijos, se absorben en una matriz social no negra, con lo cual reiteran las jerarquías del orden social. Por otro lado, los no negros siguen controlando muchas oportunidades económicas y los negros sin éxito

están marginados y para sobrevivir dependen fuertemente de las redes familiares, y conforman núcleos culturales y físicos de lo negro, que una vez más parecen confirmar las jerarquías nacionales al asociar lo negro con la pobreza y con la clase obrera o la cultura negra rural. Por ejemplo, en ese pueblo fronterizo un puñado de negros eran relativamente exitosos y la mayoría de ellos se relacionaban con los no negros en formas significativas; algunos dejaban el pueblo e iban a estudiar en la capital, Bogotá. Como las oportunidades económicas en la región las controlaban cada vez más los no negros, muchos negros emigraban a áreas de la región costera del Pacífico más claramente negras, y más pobres también. Los vínculos de lo blanco con el éxito y de lo negro con la pobreza se recreaban así. En suma, hay un equilibrio entre la exclusión y la inclusión negras, que se empareja con el equilibrio entre la nucleación y la dispersión negras. Lo cual no deja de relacionarse con la idea de Fernandes de un sistema de la 'adaptación', y es vital para entenderlo a nivel del espacio cultural de la nación, no sólo de las relaciones sociales de una sociedad de clases.

Una forma diferente de captar la noción de adaptación y que toma en cuenta sus dimensiones culturales, es la idea de la 'hegemonía transformista', elaborada por Brackette Williams en su trabajo fuera de Latinoamérica, pero en un contexto similar en algunos aspectos. En la investigación que hace esta autora en Guayana, defiende que hay conflictos culturales para definir el valor de las contribuciones históricas y culturales que los africanos, los asiáticos, los indígenas y los europeos han hecho a la incipiente nación; pues los diferentes grupos dan valores distintos a las diferentes contribuciones (1991: 166). Los intentos nacionalistas por crear una unidad cultural trabajan con la diversidad "al asimilar elementos de esa heterogeneidad mediante apropiaciones que los devalúan o que niegan la fuente de su contribución". Esto constituye una hegemonía transformista (una expresión que proviene de Gramsci), en la cual, la dominación funciona en parte mediante la apropiación y la resignificación. Si los grupos de bajo estatus mantienen su reclamo de ciertas contribuciones culturales en la amalgama de la cultura nacional, éstas se devalúan y estos grupos se definen como "miembros no 'verdaderos' de la nación ideológicamente definida". Quienes reclaman la categoría de productores reales de los elementos básicos de la cultura nacional, tienen el poder ideológico de redefinir el significado de los elementos que se apropian de los grupos marginales (1991: 30-31). Esto es un enfoque útil para la etnicidad y la raza en la

nación estado, porque dirige la atención hacia los procesos de resignificación por los cuales los elementos culturales particulares se incorporan (adaptan) a las versiones nacionalistas de la cultura nacional siempre y cuando su significación se defina dentro del complejo de valores centrales de los grupos dominantes; tal y como los negros individuales pueden ser acomodados a condición de que se comporten en ciertas maneras 'aceptables'.

En general, este enfoque sobre el *mestizaje* dentro de la nación ve el blanqueamiento como un mecanismo principal del racismo en Latinoamérica. Se aleja de la clásica oposición entre los EE.UU. y Brasil, que en cualquier caso ha sido sujeto de una revaloración (Skidmor, 1993; Toplin, 1981), y ve que en cada región opera una forma de racismo diferente. Creo que hay una suposición no declarada sobre la biología en la clásica oposición, que además adquiere forma con ayuda de aquella. El racismo estadounidense se ha visto como 'profundo'; profundamente enraizado en el tejido social y basado en la biología 'profunda' de la sangre y el genotipo. El contraste se hace entonces con Latinoamérica; allí el racismo se considera superficial, subordinado a la clase y basado exclusivamente en el fenotipo, por ello su 'profundidad es epidérmica'. Creo que esto intenta legitimar el constraste en términos de una biología errónea; después de todo, tanto el genotipo como el fenotipo son igualmente 'biológicos'. La metáfora superficie/profundidad es engañosa, tanto para la biología como para la sociedad. Claro que hay diferencias reales entre el racismo latinoamericano y el de Estados Unidos, pero son históricas y culturales, no biológicas; tampoco pueden comprenderse cómodamente como superficiales *versus* profundas (Wade, 1993b).

La etnohistoria y la nación

Junto al interés por la nación estado llegó la preocupación por la historia. Esta había sido una parte integral de la investigación durante la pasada década, pues el marxismo y las perspectivas sobre la dependencia eran muy atentas al cambio histórico, pero en la nueva etapa, el énfasis tendió a la historia desde la óptica nativa (por ejemplo, Harris, 1995a; Hill, 1988; Hugh-Jones, 1989). Algo de este trabajo se centró en los Andes (ver Rivera Cusicanqui, 1993) y no todo ha tratado de situar a los indígenas dentro de la incipiente nación estado[4]. Harris (1995b), por ejemplo, estudia la manera en la que, a largo plazo, las identidades

indígena y mestiza se han relacionado con la participación en el mercado; y hoy en día, la identidad indígena se define fundamentalmente por la participación en las instituciones colectivas (cf. Isbell, 1978), mientras que las actividades del mercado son más individuales. La nación estado se mantiene en el segundo plano, pues restringe la operación del mercado, pero no es un enfoque central.

Tristan Platt (1995) investiga los mercados en el contexto de la construcción nacional. Argumenta que nos equivocamos al considerar a las comunidades indígenas de la Bolivia del siglo XIX (y de hecho, de la actual) como resistentes al mercado nacional, en el cual participan sólo a la fuerza. Aunque ello pudiera haber sucedido a veces, el autor replica que "la intervención en el mercado podría constituir una *estrategia indígena*" (1995: 260). Así pues, la resistencia no siempre es tan obvia como debiera. Respecto de los debates nacionales sobre los pros y los contras del proteccionismo y del liberalismo económico, Platt argumenta que los indígenas generalmente estaban del lado del proteccionismo y que luchaban por mantener sistemas tributarios de tipo colonial contra el liberalismo republicano que luchaba por construir una nueva nación; además, los movimientos por la revitalización de lo inca utilizaban los símbolos del nacionalismo republicano (1995: 287). Esta es una visión mucho más matizada de la minoría étnica incluida en la nación estado que aquella que la considera simplemente como una minoría oprimida y victimizada, o que supone la automática 'resistencia' de la actividad económica precapitalista al capitalismo.

Platt (1993) argumenta que los indígenas bolivianos del siglo XIX tenían sus propios "proyectos nacionales" que implicaban un orden social económicamente "justo" para ellos y que llegaron a "una interpretación religiosa de las muchas nuevas tradiciones inventadas y desplegadas en las monedas acuñadas y en los monumentos públicos, en la heráldica, las banderas y las fiestas cívicas, por los arquitectos criollos de la nueva *Patria*" (1993: 168). Por ejemplo, en su imaginería nacionalista, los criollos representaban a las indígenas como jóvenes mujeres salvadas de las garras de los españoles por héroes liberadores, defensores paternalistas y dueños patriarcales de la nación y de sus indígenas. Las indígenas reales no eran tan indefensas, y los criollos las veían como atrasadas y recalcitrantes, unas salvajes que tenían que controlarse por la posesión (y la violación), ya sugerida con la 'salvación' de la indígena virgen. Para los mismos indígenas, la Virgen María se asociaba con la *pachamama,* la Madre Tierra, mientras que Simón Bolívar, el Li-

bertador, se volvió su hijo, una figura crística; ambos respaldaban la reproducción social de la vida y la comunidad indígenas dentro de la nueva república. Los indígenas y los criollos tenían entonces diferentes ideas sobre la nueva nación y el lugar que los indígenas ocuparían en ella; respectivamente, como vírgenes destinadas a ser salvadas y salvajes destinados a ser civilizados, o como habitantes de un espacio sagrado de reproducción social y de renovación mesiánica.

En un estudio analítico de Joanne Rappaport, ampliamente citado, esta autora empieza con la suposición de que "la historia es una cuestión de poder del presente, y no de un reflejo imparcial del pasado" (1990: 15). Para los indígenas páez de los Andes colombianos, la conciencia histórica "se funda en un vínculo moral con el pasado que se operativiza en el interés de alcanzar metas políticas en el presente" (1990: 9). La Corona y el Estado han sido una presencia constante para estos indígenas, contra la cual han luchado para definir su autonomía, con historias tanto orales como escritas, como "un vehículo para cambiar el curso de la historia" (1990: 180). Las historias toman nuevas formas conforme ocurren los cambios en el contexto político en el cual se articulan y en la actualidad trabajan para crear una "comunidad textual" (1990: 183) que actúa como base de definición de los páez como grupo étnico, basado en parte en el papel central de los líderes indígenas que saben leer y escribir y que pueden operar en ambas direcciones en la interfaz de lo oral y lo escrito, pero que también se basa en la historia empotrada en el paisaje que todos pueden leer. Entonces, en el análisis de Rappaport, la resistencia indígena y la identidad étnica dentro de la nación estado se construye en torno a la conciencia histórica (ver también Rappaport, 1994).

Los indígenas y la nación estado

Considerar a los indígenas en el contexto de la nación estado desde una perspectiva posmodernista indica que "ninguno de los términos ... *indígenas, naciones estado* y *cultura* son categorías monolíticas y estáticas" (Urban y Sherzer, 1991b: 12). Los trabajos de su colección (Urban y Sherzer, 1991a) demuestran que las identidades étnicas indígenas y las naciones estado son altamente interdependientes y, en algún sentido, mutuamente constitutivas[5]. En realidad, pienso que algo del cambio de los antropólogos operado con respecto a su visión de los indígenas dentro de la nación estado se debe a que éstos se ven cada vez más

como grupos étnicos dentro de la nación, como resultado de sus experiencias históricas (Turner, 1991; Jackson, 1991).

Abercrombie (es interesante que sea un historiador) escribe lo siguiente sobre los k'ulta de la región boliviana de Oruro que:

> Los 'grupos étnicos indígenas' de la actualidad y las 'cosmologías indígenas' son ininteligibles separadas de su conflicto con el Estado: se fundan en su existencia, y se recrean sólo en cuanto pueden mantener, y moldear para sus propios propósitos, un 'Estado dentro del Estado' (1991: 111)

En esta visión, "los dioses de los opresores... se requieren para la reproducción de la sociedad k'ulta" (pp. 110-11), en cuanto que, por ejemplo, los rituales que los k'ulta utilizan para asegurar la reproducción de su sociedad identifican a los líderes rituales locales con Jesucristo, y los invisten con elementos del poder santo cristiano. En otras palabras, la cosmogonía local se ha adaptado a la hegemonía cristiana, lo cual es entonces necesario para la sociedad indígena.

Por supuesto, se ha reconocido ampliamente que la 'cultura indígena' ha sido durante mucho tiempo un híbrido de diferentes elementos (Friedlander, 1975; Harris, 1995b: 359); pero se trata no de ver la identidad étnica como algo que simplemente persiste pese a ello, sino más bien como algo que surge en esa interacción. Abercrombie exagera este caso, porque sugiere que los grupos étnicos indígenas son totalmente dependientes del Estado para su misma existencia. En cambio, Howe demuestra que la identidad indígena kuna se ha formado en la *interacción* de largo plazo con el Estado panameño. Para empezar, parte de la identidad de los kuna, que viven en una serie de islas mar adentro frente a las costas caribeñas de Panamá, consiste en su conjunto indumentario, particularmente el femenino. Sin embargo, esta indumentaria sólo apareció en el siglo XIX, pues sus narigueras, las pulseras de cuentas o abalorios y las famosas *molas* kunas (diseños de encaje cosidos a mano que adosados a las blusas femeninas) se basaban en bienes importados; también se desarrolló, en parte como respuesta al contacto (Howe, 1991: 25). Beber la chicha fermentada en las fiestas también se convirtió en un importante símbolo de la identidad kuna, pero también parcialmente debido a que el Estado panameño lo desaprobó y trató de detener la práctica en los años 20, durante un programa de aculturación forzada que también tuvo por blanco el uso de "pulseras de tobillo" para las mujeres.

El capítulo de Howe también muestra que no hay una simple oposición entre los kuna y el Estado, que en este caso, era la policía: algunos policías tenían compañeras kunas, pese a que los hombres kunas las cuidaban celosamente; algunos kunas también se opusieron a las fiestas de la *chicha*; y algunos policías eran ellos mismos kunas. Más aún, Howe demuestra cómo entraron otros factores en la constitución interactiva de la identidad. Los kuna atrajeron la atención en los EE.UU. como posibles 'indígenas blancos', y hubo una serie de expediciones para estudiarlos. En 1925, los kuna se rebelaron contra el programa de aculturación al que estaban sometidos, y los EE.UU. los apoyaron, en parte debido a que algunos norteamericanos los veían como indígenas nobles aniquilados por una nación estado básicamente negra o mulata. Así pues, la identidad se construía en un marco internacional.

El capítulo de Jackson (1991) lo reafirma: una identidad 'étnica' para los tukanos de la Amazonía colombiana es un fenómeno emergente, en un proceso que en otras partes se ha denominado 'etnogénesis' (para una visión reciente, consultar Hill, 1996). En este caso, la identidad surge en una compleja interacción entre las agencias gubernamentales, las organizaciones indígenas nacionales, los misioneros protestantes, la Iglesia, los antropólogos y las diferentes facciones dentro de los tukanos. El Estado ha adoptado diferentes posiciones en respuesta a la organización indígena surgida en Colombia en los años 60, en la región andina; respuesta que ha ido desde la represión oficial (por ejemplo, en el mandato del Presidente Turbay, 1978-82) y el reconocimiento oficial (por ejemplo, con la Constitución de 1991). Las organizaciones indígenas basadas en la experiencia indígena andina también están activas en la región amazónica y los activistas tukanos han adoptado sus representaciones sobre la sociedad indígena: "Los tukanos están aprendiendo de las imágenes y valores indígenas no tukanos a ser indígenas verdaderos" (1991: 147). La imagen de una 'comunidad indígena' con su propia cultura y fronteras es especialmente inapropiada para los tukanos, pues la práctica de la exogamia lingüística (casarse con alguien que habla una lengua distinta) difumina continuamente las fronteras culturales; pero esa es la imagen que suelen tener tanto las organizaciones indígenas de la Sierra como las agencias gubernamentales, y asimismo, es la imagen que despliegan los activistas tukanos. La Iglesia Católica auspicia la organización local indígena porque quiere reafirmar su autoridad en un área donde actúan los misioneros protestantes evangélicos estadounidenses. Los tukanos mismos se dividen acerca

del 'progreso' o de la 'tradición', y los antropólogos también tienen diferentes agendas dependiendo en parte de las divisiones institucionales entre las orientaciones más 'académicas' y más 'aplicadas' (Wade, 1993a: 33-34). El resultado, en general, consiste en que la 'cultura' tukano se ha convertido en un objeto cosificado, sometido a la representación, la negociación y los intentos de preservación. Por ejemplo, en 1983, el Ministro de Salud estableció una 'escuela de shamanes' para que los mayores enseñaran a los jóvenes (Jackson, 1995).

Si bien la identidad indígena se constituye dentro del contexto de la nación estado, también ocurre lo contrario. Howe argumenta que, [las autoridades panameñas], para "proyectarse a sí mismas como las fuerzas del orden, y al control estatal como el único orden apropiado, *necesitaban* que los kuna fueran anárquicos" (1991: 34). Para construir su orden y civilización, la nación estado requiere desorden y salvajismo, que pudieran verse como internos más que externos. Por otro lado, la ideología del *indigenismo* usaba a los indígenas para conferir singularidad a las identidades nacionales latinoamericanas en un mundo global (ver el cap. 2), lo cual, aún hoy, es usual. Hendrickson (1991) argumenta que, en Guatemala, las agencias gubernamentales, la información turística y los concursos de belleza utilizan el *traje* indígena tanto como un símbolo de la singularidad del país como un símbolo de su supuesta unidad. Al mismo tiempo, el vestido que los indígenas usan en la vida diaria, es la marca de un bajo estatus. Igualmente, Abercrombie defiende que "los 'no indígenas' urbanos siguen haciendo de su relación cultural con la cultura de los 'indígenas' algo fundamental para sus propias identidades" (1991: 96), al definirse a sí mismos como lo que no es indígena. Por ejemplo, en la ciudad de Oruro, los mestizos contratan a shamanes indígenas en la época de Carnaval para hacer de un modo 'indígena' las ofrendas a las deidades consideradas indígenas. Esto construye a los indígenas como ritualmente poderosos, pero a la vez, también como fundamentalmente diferentes. "Todos [los grupos de danza del Carnaval de Oruro] llevan, de algún modo, a un 'indio dentro', al que se eleva a un rango alto y poderoso tanto en la religión *folk* (popular), así como en el nacionalismo cargado de una lacerante necesidad de identidad legitimadora y antiimperialista" (1991: 119). La nación requiere de los indígenas para especificar su identidad única, y los no indígenas necesitan acceder a una identidad que "utilice los poderes salvajes aparentemente inalcanzables para ... el pueblo civilizado" (1991: 119).

El poder de los negros y de los indígenas

Hablar de "poderes salvajes" pudiera parecer fantasioso y difícilmente un elemento central de las distinciones raciales y étnicas, pero el trabajo de Taussig indica que el caso es muy otro. Si nos centramos en Colombia, donde los indígenas son una diminuta minoría, Taussig dice que "la enormidad de lo mágico atribuido a esos indígenas es asombrosa" (1987: 171); cuanto más 'salvajes' y lejanos estén los indígenas, más poderosos se consideran, incluso entre los indígenas mismos. El poder que se dice que controlan se busca para solucionar la clásica trilogía de los problemas vitales: amor, salud y dinero. Los curanderos indígenas trabajan en pueblos fronterizos, pero también se anuncian en los periódicos nacionales. La bebida alucinógena, el *yagé,* que se utiliza en la cura ritual, viene de la región amazónica, pero también se vende en Bogotá. Taussig argumenta que esta atribución de lo mágico es "un *objet d'art* (sic) colonial ingeniosamente labrado" en cuanto que procede de ideas sobre los "hombres salvajes" (salvajes, pero poderosos) que existieron antes de la Conquista de las Américas y se transfirieron a los indígenas; pero también es "un modernismo tercermundista, una nueva versión neocolonial primitivista" (1987: 172) en cuanto que la extensión del capitalismo realmente ha dado más poder a los indígenas conforme la gente se siente más distante de la fuente de la fuerza 'primitiva'. Taussig apenas tiene conciencia de los factores económicos en la construcción de la identidad, pero "centrarse exclusivamente en los intereses económicos conscientes de lo individual es perder de vista la creación del mito colonial que trabaja a través del inconsciente político" (1987: 185). Hay dimensiones político-*culturales* de la identidad que se pierden con el sesgo político-*económico* de los enfoques instrumentalistas hacia la identidad étnica y racial.

A los negros de Colombia también se les atribuyen poderes de sanadores y brujos; generalmente, son negros de la región costera pacífica colombiana. En Brasil, todo tipo de personas adoran a las deidades africanas y afrobrasileñas y les piden ayuda en la práctica de las religiones *candomblé* y Umbanda; algunos especialistas del ritual *candomblé* viajan a África Occidental y vuelven a sus centros religiosos de Brasil con prácticas rituales revitalizadoras (Henfrey, 1981: 95). En lo cual nuevamente hay una larga historia de la atribución del poder mágico (peligroso y poderoso, maligno y seductor) a los africanos y a sus descendientes (Taussig, 1987: 217; Wade, 1993a: 293).

Para los negros de Latinoamérica (y de otras partes), existen imágenes entrelazadas igualmente importantes del poder sexual, musical y de la danza, un elemento subyacente en las tendencias literarias del *negrismo* surgido en los años 20 (ver el cap. 2), así como en el fenómeno del bronceado solar que surgió por esa misma época. La ambivalente atracción sexual que los blancos sentían por las negras también es un tema constante en los contextos coloniales (Young, 1995). La música y el sexo a menudo van juntos. Por ejemplo, en Colombia, las definiciones de la música nacional de las primeras décadas de este siglo se centraban en estilos guitarrísticos asociados con el interior andino blanco/mestizo. Para fines de los años 40, los estilos 'tropicales' asociados con la región caribeña del país y con el Caribe mismo hacían furor, pese a las malhumoradas protestas de algunos conservadores de que la música 'extranjera' y hasta la 'africana' ahogaba a la música colombiana 'auténtica'. Las razones del auge de esa música eran complejas, pero uno de los factores era la sexualidad liberada y 'moderna' que, se suponía, incorporaba (Wade, 2000). En Colombia, mucha gente todavía hoy considera los estilos musicales asociados con los negros, o danzados por ellos, como sexualmente inmorales y/o excitantes (Wade, 1993a: 245-52).

Esto en sí mismo no es nuevo. El punto es que, dentro del espacio cultural nacional, las imágenes de los poderes racializados (lo mágico indígena, la sexualidad negra o la civilización blanca) son símbolos que compiten por su espacio y su legitimidad, al definir lo que la nación es y puede llegar a ser. El shamanismo se ha visto como una institución vital, de los grupos indígenas, que los ayuda a perdurar como unidades culturales (por ejemplo, Elsass, 1992; también Langdon y Baer, 1992). Pero el shamanismo también trabaja activamente en la construcción de la identidad indígena como parte de un espacio cultural mucho mayor, nacional y, por supuesto, internacional. También la música puede ser importante para comprender la identidad negra en escenarios específicos, pero ello igualmente ocurre dentro de un contexto musical nacional y de hecho, hay toda una diáspora 'negra del Atlántico' (Gilroy, 1993a) de músicos que se identifican como más o menos negros (ver Béhague, 1994).

Lo cual da una visión muy diferente de las identidades raciales y étnicas en la nación estado. Esto ha sido analizado, y aún lo es, como una lucha por los recursos económicos y el poder político, pero hay asi-

mismo importantes dimensiones culturales, simbólicas y morales. Desde esta perspectiva, es aún más necesario ver a los indígenas, los negros y la nación como categorías culturales mutuamente constituyentes. Para sustentarse a sí misma, la nación se alimenta del poder de los negros y los indígenas, tal como ellos se alimentan del poder de la nación estado.

Notas

1. Algunas útiles introducciones a la posmodernidad y el posmodernismo son las de Giddens (1990), Hall, Held y McGrew (1992), Harvey (1989), Turner (1990). Respecto a Latinoamérica, ver Beverley, Oviedo y Aronna (1995).
2. Tanto Derrida como Foucault realmente escribieron muchas de sus obras en los años 60. Muchas de ellas no se tradujeron al inglés sino hasta los años 70 y 80, pero su impacto en las ciencias sociales empezó principalmente en los 80.
3. El uso de metáforas espaciales en muchos estudios recientes refleja un interés general de la teoría social hacia las dimensiones espaciales de las relaciones sociales, pero ha sido especialmente atractivo en Latinoamérica, cuyas minorías a menudo se comprometen en una lucha concreta por los derechos de la tierra como parte de su espacio cultural.
4. Para un repaso del reciente trabajo etnohistórico en México, ver Kizca (1995).
5. Ver también Smith (1990) y Stavenhagen (1996).

6.
LOS MOVIMIENTOS SOCIALES NEGROS E INDÍGENAS

El contexto nacional se ha vuelto vital para entender las identidades étnicas y raciales, en parte debido al surgimiento de movimientos que buscan revitalizar esas identidades y hacer que los indígenas y los negros asuman un papel en la política nacional económica y cultural. Estos movimientos a menudo se alimentan de los vínculos simbólicos y concretos que tienen entre sí y con movimientos no latinoamericanos, lo cual hace también importante el contexto internacional (Brysk, 1996; Fontaine, 1981).

Los movimientos negros e indígenas han existido durante mucho tiempo. Trabajos etnohistóricos recientes han enfatizado la importancia de las rebeliones de los esclavos y de los indígenas, de las comunidades de esclavos fugitivos, la contribución de la resistencia de los esclavos para la abolición de la esclavitud, etc.[1]. El Frente Negra Brasileira estaba activo en los años 30 (Andrews, 1992), ya existían organizaciones negras en Brasil cuando se hicieron los estudios de la UNESCO (Fernandes, 1979: 98) y el Movimiento Negro Unificado se formó allí en 1978 (González, 1985). En Colombia, las organizaciones negras datan de los años 70 (Wade, 1995a). Organizaciones por los derechos indígenas igualmente florecieron en toda Latinoamérica desde alrededor de los años 60[2]. Pero fue en los años 80 y los 90 que estos movimientos parecen haber ganado en fuerza y número.

Los 'nuevos' movimientos sociales

La razón de que últimamente los movimientos sociales negros e indígenas hayan atraído mayor atención se debe en parte a su proliferación, pero también a que forman parte de un fenómeno más general, denominado de los 'nuevos' movimientos sociales, aunque hay un debate sobre cuán 'nuevos' realmente son. Toman todo desde las asociaciones de colonos, las comunidades cristianas de base y los grupos pro derechos de los animales a las cooperativas obreras, las organizaciones indígenas de derechos de la tierra y los grupos ecológicos.

Se consideran nuevos porque parecen diferenciarse de las clásicas protestas de los obreros sindicalizados de las décadas anteriores: hay menos énfasis sea en la modernización sea en la revolución como las opciones básicas, y más acento en la multiplicidad de los espacios políticos que se pueden abrir en la nación, y en el mundo; espacios en los cuales la 'política' ya no es un nivel aparte, sino que es parte integral de la vida social. También, frecuentemente, enfatizan menos la esfera productiva (trabajo *versus* capital) y más la 'reproducción' (por ejemplo, el medio ambiente, sea urbanizado o rural). Entre los nuevos movimientos sociales, se ha identificado, asimismo, una división entre la 'estrategia' y la 'identidad'; en cuya extensión se centra un movimiento con fines estratégicos e instrumentales (por ejemplo, para obtener tierra) o en función de afirmar el derecho a un espacio cultural para su identidad (Escobar & Alvarez, 1992; Escobar 1992b; Foweraker, 1995). El punto consiste en que la identidad como *un fin en sí mismo* constituye una nueva tendencia. Hall argumenta que descentrar al sujeto moderno y dislocar los enfoques estables de identificación mediante la globalización ha resultado en una nueva búsqueda de identidades (Hall, 1991, 1992a). Escobar defiende que para la mayoría de Latinoamérica, la modernidad misma ha fracasado como proyecto, y que han surgido nuevas formas de acción colectiva populares (Escobar, 1992a). De modo similar, Kearney escribe que "en este momento de posdesarrollo [en América Latina] ... las condiciones que promueven la diversidad se profundizan y crean un clima que conduce al resurgimiento de las identidades indígenas" (Kearney, 1996: 8).

Todo esto conforma el contexto general que hace posible el surgimiento de esos movimientos. Otros factores intervienen a un nivel más específico. Por ejemplo, la organización indígena generalmente ha tenido más éxito que la negra, como vimos en el ejemplo colombiano del cap. 2. Lo cual, en mi opinión, tiene que ver con la institucionalización de la identidad indígena que dio a los indígenas una base conceptual, política y a menudo territorial (de ahí la importancia de las luchas por los derechos de la tierra) sobre la cual organizarse. Esa identidad también les ayudó a ganar un respaldo internacional. En cambio, los negros no han contado con esa base. Observadores como Toplin (1971), Degler (1971), Skidmore (1972) y Hasenbalg (1979) también han argumentado que, bien sea debido específicamente al lugar especial del mulato o más generalmente a un sistema de adaptación basado en el blanqueamiento, la movilización negra era intrínsecamente difícil

de alcanzar. El caso, en cierta medida, permanece igual (Burdick, 1992a; Hanchard, 1994; Wade, 1993a: cap. 17), pero análisis anteriores que consideraban la movilización negra como bloqueada por un obstáculo estructural permanente, encontraron difícil dar cuenta de los cambios ocurridos en dicha movilización. Pienso que es más fructífero relacionar la movilización política negra al contexto político general, pues en Brasil floreció con la apertura democrática, y en Colombia, con la reforma constitucional (Arocha, 1992; Wade, 1995a).

A causa de la fragmentación de la escena política, una característica de los movimientos negros e indígenas es el entrelazamiento de los diferentes ejes de identificación y de acción: la etnicidad, la raza, el género, la clase, la orientación sexual, la religión, la música, etc. Por ejemplo, en Brasil, un movimiento tan temprano como amorfo, fue el *Black soul* de los años 60, que emuló algo de la ideología y los adornos del movimiento por el Poder Negro estadounidense y que tomó la música negra *soul* como un punto central. Luego, en los años 70, Winant argumenta que los negros fueron activos en el fortalecimiento de la oposición política democrática a la autoridad militar, luego prosiguieron en el proceso de organizarse como negros; aquí, las identidades racial y de clase se superponían y cruzaban; y por ejemplo, se creó una Comisión Negra dentro del Partido Trabalhador. Winant también menciona los *afoxés,* o grupos enraizados en la práctica religiosa afrobrasileña, activos en el Carnaval como grupos de danza y música, pero que también actúan como asociaciones comunitarias con fines políticos y de autoayuda (Winant, 1992). Dentro de todas estas organizaciones y grupos, hay un gran debate sobre qué peso dar a la clase, la raza, el género, etc. como principios movilizadores y organizadores. ¿Deberían los negros buscar participar en las estructuras políticas nacionales de clase, o trabajar contra ellas a través del socialismo, o centrarse sobre todo en reafirmar la identidad negra? Estas preguntas no tienen fácil respuesta, pero el punto es que indican la creciente importancia de la política sobre la identidad, la diferencia y la cultura en los temas raciales y culturales de Latinoamérica.

La etnicidad, la raza y la clase

La clase continúa provocando un interés vital en el sentido amplio de que la mayoría de estos movimientos incluyen una lucha por objetivos materiales, a menudo por la tierra. En Colombia, las organi-

zaciones negras surgieron en los años 70 bajo la inspiración del Poder Negro de los EE.UU. y el movimiento por los derechos civiles. Persiste el uso del simbolismo negro estadounidense, aunque hoy toma formas propias de la imaginería más reconociblemente caribeña y latinoamericana del *cimarrón* (el esclavo fugitivo) y del *palenque* (la comunidad esclava fugitiva), particularmente mediante la organización nacional Cimarrón, que sigue siendo de menores dimensiones en relación con la organización indígena nacional. El interés principal era la identidad negra y el aumento de la conciencia entre los negros urbanos. Durante los años 80, la Iglesia creó muchas 'organizaciones campesinas' (así como indígenas) en el área costera pacífica, destinadas, principalmente, a los negros locales. El clero (que en algunos casos eran miembros del grupo Cimarrón) promocionó principalmente la tierra, la agricultura y la infraestructura, pero también la historia y la identidad negras. A principios de los 90, y con la prosecución de la reforma constitucional y la apertura de un foro de los negros y los indígenas para escuchar sus intereses, las organizaciones se multiplicaron y tuvo lugar el mismo tipo de debates que en Brasil, lo que dividió a los grupos negros. El movimiento Cimarrón empezó a trabajar con las organizaciones campesinas, haciendo de los temas de clase una parte importante de su agenda, aunque aún vinculándolos a los asuntos de la identidad negra (Wade, 1995a).

La importancia de la tierra relaciona, insistentemente, los asuntos de clase con el tema étnico, tanto para los negros como para los indígenas. A un nivel muy general, gran parte de la reciente historia de muchos países latinoamericanos ha consistido en el intento de convertir a los 'indígenas' en 'campesinos', lo que ha conllevado una resistencia expresada, a menudo, en términos más o menos étnicos (Mallon, 1992). Sendero Luminoso en Perú, aunque es una organización maoísta, es considerada por algunos con un cierto carácter étnico (Varese, 1996: 65; cf. Poole y Renique, 1991). Schryer muestra cómo en la región de Huejutla de México central, "los campesinos militantes se identificaban con su lucha (por la tierra) en términos de un conflicto étnico entre los indígenas y los no indígenas" (1990: 4). Pero debido a que los conflictos sobre la tierra sobrepasan las fronteras étnicas, hubo disputas que dividían a los indígenas sobre si unirse a las invasiones de tierras y sobre el significado y la función de las instituciones culturales indígenas de importancia, como la jerarquía cívico religiosa y la tenencia comu-

nal de tierra. En cambio, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas, aunque sigue una línea patriótica mediante declaraciones como: "hay en nosotros, como en nuestra Gran Nación Mexicana, sangre mestiza e indígena", también tiene una identidad básicamente indígena: "creemos que si miles de indígenas se levantan en lucha, entonces es posible una insurrección indígena". Las causas de la rebelión se relacionan con la tierra, la reforma neoliberal, el impacto de la Teología de la Liberación, etc., pero también con el racismo que los indígenas han experimentado por siglos a manos de los mestizos locales[3]. Finalmente, Peter Gose esboza la división existente en los Andes peruanos entre los campesinos indígenas, que producen directamente de la tierra mediante la labor colectiva, y los mestizos, que utilizan la mano de obra y la apropiación privadas (dinero reservado formalmente para un uso específico). Sin embargo, esta división se expresa a través de las categorías culturales andinas mediante la participación en el ritual colectivo y la adhesión a una ideología igualitarista central para la identidad indígena (Gose, 1994).

En la región amazónica, la superposición de los asuntos de tierras, y actualmente, la custodia de la biodiversidad (Varese, 1996), con la identidad indígena también es muy clara. Por ejemplo, en la Amazonía brasileña y colombiana, los indígenas pueden poseer legalmente reservaciones de tierra, aunque los colonos y de hecho, el Estado, a menudo cometen abusos contra sus derechos (Treecer, 1990; Branford y Glock, 1985). En la región costera de Colombia, la legislación de 1993 reconoce el acceso a las tierras comunales por parte de las comunidades negras rurales de ese lugar, de forma que consolida la división étnica existente entre los negros locales y los colonos no negros (Wade, 1995a). Pero eso no significa la ausencia de divisiones internas dentro de las comunidades negras o los grupos indígenas; al contrario, hay intensas, y a veces, violentas disputas entre las reservaciones y los 'grupos' indígenas colombianos (Jackson, 1991; Kloosterman, 1996), entre los Miskitos nicaragüenses (Vilas, 1989; Scherrer, 1994), o entre los negros de la región costera del Pacífico colombiano.

La manipulación de la raza/etnicidad y la clase prosigue entonces de una manera muy cotidiana en todas esas regiones, conforme se superponen y entrelazan los intereses por la tierra y la identidad. Los académicos que analizan el proceso difieren, y algunos mantienen un enfoque básicamente marxista contra lo que consideran un abandono de

la economía política por parte de los posmodernistas, pero incluso otorgan a las dimensiones culturales una buena porción de autonomía (Kearney, 1996). Aunque ahora, generalmente, el debate sobre la primacía de la raza/etnicidad *versus* la clase es menor, y es mayor con respecto a las mutuas interacciones (y con otras dimensiones de la diferencia). Además, el surgimiento de los intereses ecológicos ha invertido la balanza, desde la propiedad de la tierra (un tema de clase) hacia la reproducción del medio ambiente, aun cuando estos dos aspectos no puedan disociarse (Blauert y Guidi, 1992; Collinson, 1996). La demanda de tierra por parte de los indígenas, y, por supuesto, la transferencia de tierra a las comunidades indígenas realizada por el Estado, tiene frecuentemente el objetivo explícito de "proteger el medio ambiente". Fisher observa que los indígenas kayapos de la Amazonía brasileña difunden una imagen de ellos mismos basada en la resistencia a la amenaza del deterioro ambiental, pues ello está en su naturaleza. Pero en su caso, manipulan esta imagen en su compromiso estratégico con el Estado, sin tener, como tal (según Fisher) una "conciencia medio ambiental" (Fisher, 1994: 229-30).

Etnicidad, raza y religión

Dada la importancia de la religión afrobrasileña en ese país, no sorprende que también haya conformado un centro de identificación, y no sólo para los *afoxés.* Existe una tremenda variedad de prácticas religiosas según los diferentes tipos de *candomblé,* que incluye desde la adoración y posesión del devoto por parte de las deidades africanas (susceptibles de ser comparadas simbólicamente con los santos cristianos), pasando por una religión denominada Umbanda, más reciente y ecléctica, que combina elementos de la *macumba* (parecida al *candomblé*) y del espiritismo europeo, hasta el catolicismo y el pentecostalismo. El debate sobre el carácter político de los diversos grupos y la extensión en la cual fortalecen o desafían al *estatus quo* ha sido amplio. Por ejemplo, Brown (1986) argumenta que los grupos Umbanda generalmente reproducen relaciones de patronazgo y desigualdad, pero Henfrey (1981) muestra cómo, *dentro* de la clase trabajadora de Bahía, diferentes grupos de Umbanda encajan en distintas relaciones de clase: un proletariado a la antigua que funciona con relaciones paternalistas para los amos blancos que fomentan el *candomblé* al 'estilo africano' *versus* un proletariado de nuevo estilo que funciona en las fábricas cuyas

actividades religiosas son más eclécticas y no controladas por ese patronazgo. Estas orientaciones se reflejan en las sutiles diferencias entre los grupos con respecto a la práctica y el simbolismo religiosos: por ejemplo, la ortodoxia africana consciente sobre las deidades y el comportamiento 'serio' *versus* una actitud más ecléctica hacia ellas y un enfoque más 'divertido'. Por lo tanto, el simbolismo y la práctica religiosos se abren a una amplia variedad de interpretaciones y las conclusiones de Brown pudieran deberse en gran parte al enfocar su estudio en la clase media (ver también Ireland, 1992; Rostas y Droogers, 1993).

Así pues, aunque el surgimiento del Umbanda hubiera generado el blanqueamiento de la *macumba* al eliminar ciertos elementos considerados como africanos y salvajes (Brown, 1986), puede asumir un sentimiento mucho 'más negro' y de clase trabajadora cuando se lo practica en un medio de bajos ingresos de Río de Janeiro, donde la mayoría de la gente es negra y mulata. Igualmente, los *afoxés* enraizados en la religión afrobrasileña pudieran adoptar una línea radical sobre la identidad negra en Brasil, pero, como Henfrey defiende, los centros *candomblé* (re)africanizados 'serios' encajan bastante bien en el patronazgo tradicional de la diferencia cultural convertida en exótica, considerada encapsuladora de "ciertos valores de interés general o de importancia artística" (Freyre 1951: 119). Y de hecho, las clases medias los promueven ampliamente.

En suma, la religión se entreteje imprevisiblemente con las identidades étnicas y raciales; lo importante es que en su construcción puede haber un elemento significativo. Burdick (1992b) informa, por ejemplo, que en Río de Janeiro, una comunidad cristiana de base inspirada en la Teología de la Liberación estaba dirigida por personas de piel clara y fracasó en el intento por detener el racismo entre sus integrantes. En cambio, la Asamblea Pentecostal de Dios, mediante su discurso de una transformación radical y el ensalzamiento espiritual de los humildes, logró atraer a muchos negros, algunos de los cuales tenían altos cargos. Por otro lado, la Teología de la Liberación ha sido una importante auspiciadora de la identidad indígena en Chiapas (Renard, 1994), mientras que entre los indígenas Q'echi' de Guatemala, el catolicismo proporcionó, y aún lo hace, "la estructura organizativa y el medio discursivo que reúne a las comunidades en su acción política" (Wilson, 1995a: 307).

Etnicidad, raza, género y sexualidad

Quizá el punto de partida más importante para la cuestión de la raza/etnicidad y la clase haya sido el que involucra al género. Hasta ahora sólo lo he mencionado de paso, porque solamente en los años 80 y 90 se ha convertido en un tema presente en los estudios de la raza y la etnicidad en Latinoamérica. Por ejemplo, en el San Jerónimo de los años 70, van den Berghe no llegó a preguntarse si ser hombre o mujer constituía una diferencia para la identidad indígena o mestiza, aunque en esa época, el feminismo florecía en las ciencias sociales. Las mujeres entraron efectivamente en los debates (aunque necesariamente no sucediera lo mismo con la desigualdad de género) principalmente mediante los estudios sobre la familia, en especial, la familia negra. Tanto las mujeres como los hombres se veían también envueltos en discusiones sobre la mezcla de razas, aunque es sorprendente, por ejemplo, cómo Mörner (1967) maneja una historia de la mezcla racial que ignora el asunto de la desigualdad de género.

Martinez-Alier (1989 [1974]) trató el problema con mayor detalle, y mostró que los hombres de la clase alta podían tener relaciones secretas (o incluso públicas pero informales) con mujeres de menor rango racial, sin que ello pusiera en riesgo su estatus (hasta el matrimonio era menos peligroso), pues su posición de hombre lo permitía. En cambio, las mujeres blancas deshonrarían a su propia persona y a sus familias, pues su sexualidad se veía como una posesión masculina. Así pues, la dominación se efectuaba, en parte, mediante el control masculino blanco sobre las mujeres blancas, lo quisieran ellas o no. Las mujeres negras y mulatas podían ser las mediadoras de la movilidad social en el sentido de que, tener una relación sexual con un hombre (más) blanco (bien por haberla planeado o por imposición) podía presagiar ventajas económicas para ellas y la descendencia resultante. Pero la diferencia racial a menudo significaba una unión informal que podía catalogar a la mujer (pero no al hombre) como sexualmente inmoral. Bastide (1961) reconoció muchos de los mismos procesos en el Brasil contemporáneo, pero habló acerca de que los hombres blancos 'defendían' el honor de las mujeres blancas, y encubrió así la desigualdad de género. De hecho, sólo hasta que Martinez-Alier escribió el prefacio a la segunda edición de su libro, se dijo que: "En la Cuba del siglo XIX, la reproducción y el fortalecimiento de la desigualdad de clase [tuvo lugar] a

través de la interacción de la discriminación racial y la jerarquía de género" (1898: xv).

La importancia del género para la comprensión de las identidades racial y étnica provino de la insatisfacción de las feministas negras con las actitudes patriarcales de los hombres negros activistas (Hooks, 1981), por un lado; y por el otro, con el etnocentrismo de las feministas blancas (Carby, 1982; Amos & Parmar, 1984).

El feminismo solía utilizar o bien un concepto patriarcal que oponía a todos los hombres con todas las mujeres como categorías bastante homogéneas que compartían un interés esencial, o bien el enfoque de la economía política centrado en la explotación del trabajo doméstico y laboral femenino. Con todo, los enfoques existentes parecían pasar por alto que las mujeres negras podrían tener una perspectiva y una posición particulares (Anthias y Yuval-Davis, 1992: cap. 4). Por ejemplo, el feminismo radical había apuntado a la violación como un instrumento masculino para la opresión de la mujer. Pero en los EE.UU., la acusación de violar a una mujer blanca normalmente incitaba al linchamiento de hombres negros; por eso la violación tenía un sentido diferente para las mujeres negras. O también, las explicaciones feministas marxistas sobre los bajos salarios femeninos a menudo apuntaban a la real o la supuesta dependencia de las mujeres con respecto a los hombres. Pero las mujeres negras (afroamericanas y afrocaribeñas) en Gran Bretaña y los EE.UU., aunque seguían percibiendo bajos salarios, solían ser menos dependientes que las mujeres blancas de un salario masculino. Por lo tanto, parece que la discriminación racial crea un problema específico a las mujeres negras, quienes pueden enfrentarlo en parte mediante la reciprocidad al interior de las redes familiares extendidas, que les permiten continuar trabajando a tiempo completo pese a sus bajos salarios. La respuesta a estos problemas analíticos consiste en evitar reducir las diversas situaciones empíricas a las determinaciones de uno o dos factores subyacentes (patriarcado, clase), y en vez de ello, fijarse en el cruce de varios factores, valorando sus papeles relativos en los casos específicos.

El género también ha sido un importante eje del análisis crítico para la comprensión de la nación y el colonialismo (ambos, importantes contextos para las identidades racial y étnica, como vimos). Según McClintock, el nacionalismo se "constituye desde su mismo principio como un discurso de género, y no puede entenderse sin una teoría del

poder de género" (McClintock, 1993). Los discursos y las prácticas nacionalistas apelan a las mujeres de varias maneras: como reproductoras de la descendencia biológica que aumentan la población de la nación, como productoras de la descendencia cultural que sabrá a dónde pertenece, como símbolos de las fronteras y las identidades nacionales, como participantes en las luchas de la nación y como trabajadoras en el mercado laboral (Anthias & Yuval-Davis, 1992: 115). Cualquiera de estos papeles son positivos, pero como muestra Guy en su estudio sobre la prostitución en Argentina, las mujeres también pudieran ser consideradas como una amenaza que contamina a la nación con su sexualidad (1991)[4].

El género y la sexualidad no son lo mismo, pero puesto que la diferencia de género a menudo se ve en términos de la diferencia sexual y que la desigualdad de género conlleva frecuentemente el control sobre la sexualidad, los dos están íntimamente relacionados (como ya hemos visto en el trabajo de Martinez-Alier sobre Cuba, y como está implícito en el trabajo de Guy sobre Argentina). Lo cual quizá es más evidente respecto del colonialismo y la raza. Como Bell Hooks dice: "La sexualidad siempre ha proporcionado metáforas para la colonización" (1991: 57). La colonización, bien dentro bien más allá de las fronteras nacionales, a menudo se ha visto como la dominación masculina del espacio feminizado, analizado diversamente como salvaje, sin reglas, seductor, sumiso o amenazado. En los contextos coloniales, las fronteras de la dominación colonial a menudo han sido también fronteras sexuales, con dimensiones materiales y simbólicas importantes, sea que se las cruce o no. Y usualmente se las cruzaba, pues Young dice que: "El colonialismo ... no era únicamente una máquina de guerra y administración, también era una máquina de deseo" (1995: 98); y el objeto de deseo era el poder de la sexualidad negra. De ahí que "el sexo esté en el mismo corazón del racismo" (Hyam, 1990: 203).

Todo esto parecería estar muy alejado de los movimientos sociales negros e indígenas, pero existen conexiones cruciales. El punto consiste en que ya que el género y la sexualidad son tan integrales para la construcción de las identidades étnicas y raciales, los movimientos que dan forma a estas identidades resultan inevitablemente afectados. Por ejemplo, cuando un hombre activista negro colombiano le dijo a una mujer activista negra colombiana que "se veía mal que una mujer en su posición" saliera con un hombre no negro, se evocó toda una enmara-

ñada historia de relaciones de sexo y de raza. La idea de que los hombres blancos explotaron sexualmente a las mujeres negras durante la esclavitud, de que algunas mujeres negras tuvieran relaciones con hombres (más) blancos ("que se vendieron a ellos") para ascender ellas y sus hijos en la escala social, de que los hombres negros no tuvieran el mismo acceso a este canal de movilidad social, todo se invocaba en la carga implícita de que esa mujer negra en concreto traicionaba a su 'raza' y a la solidaridad racial que se esperaba de "una mujer en su posición". Aquí, según Gilroy, "la mismidad racial [se experimentaba] a través de particulares definiciones de género y sexualidad" (1993a: 85).

En otro ejemplo, el movimiento social negro colombiano, y seguramente de otros países, tuvo que tratar con el hecho de que las mujeres y los hombres negros se sitúan en los mercados de trabajo urbanos de maneras distintas entre sí y con respecto a las mujeres y los hombres no negros. Las mujeres negras de la región de la costa pacífica que inmigran hacia las grandes ciudades de Colombia tienden a concentrarse en el servicio doméstico, en mayor medida que las mujeres migrantes no negras. Lo cual, parcialmente, se debe al estereotipo de que las mujeres negras son sirvientas, lo que les dificulta conseguir trabajo de otro tipo. Pueden proseguir siendo domésticas incluso después de tener hijos, en parte porque los envían a vivir otra vez en las redes familiares extendidas en la región costera del Pacífico (Wade, 1993a: 186-93). Así, el 'activismo negro' de estas ciudades consiste parcialmente en movilizar y defender los derechos laborales particulares de estas mujeres. Los movimientos sociales negros se estructuran a través de los aspectos de género y sexuales de la identidad y la experiencia negras.

En cuanto a los movimientos indígenas, el tema de la sexualidad parece ser menos importante, pero el género sigue siendo de vital importancia. Se ha observado que las mujeres indígenas parecen más 'tradicionales' que los hombres y ello debido a que tienen menos contacto con el mundo urbano o exterior. Marisol de la Cadena (1995) indica cómo se crea este fenómeno al cambiar las jerarquías de género. En Chitapamba, cerca del Cuzco, los aldeanos se distinguen entre sí como 'indios' y 'mestizos'. Aunque a los habitantes del Cuzco todos les parecen indígenas; quienes tienen más experiencia de los entornos urbanos y sostienen una posición económica dominante en la comunidad son 'mestizos'. Muchos 'indios' son mujeres y esto se debe en parte a que ellas tienen poca experiencia del tipo de trabajo urbano que ayuda a

definir a un mestizo. Lo cual a su vez, se debe a que, como la terratenencia no en propiedad ha perdido su valor material e ideológico, las mujeres se encontraron con herencias de parcelas de tierra que antes controlaban hombres más interesados en el comercio y el trabajo urbano. Las mujeres trabajan estas parcelas para suscribir las aventuras urbanas de los hombres, al proporcionar una red de seguridad rural. De ahí que "las estrategias domésticas de sobrevivencia confinan a las mujeres a una esfera ideológica de lo indígena rural" (1995: 337). Muchas mujeres empiezan a alejarse de una identidad indígena 'tradicional' de la aldea, al vender productos del campo en el Cuzco o trabajar como empleadas domésticas, pero este trabajo continúa viéndose como inferior al de los hombres. Aunque éste sea sólo un caso, indica que si parte de la inferioridad que se percibe en la indígenanidad se vincula con el ciclo de autoreforzamiento de la inferioridad percibida en lo femenino, la movilización activa de esa indígenanidad deberá dirigirse tanto a los temas de la desigualdad de género como a los de la desigualdad étnica, un reto que los Zapatistas de Chiapas se han tomado en serio a través de la Ley de los derechos de las mujeres promulgada dentro del EZLN en enero de 1994[5].

El multiculturalismo oficial

¿Cuál ha sido el resultado de las movilizaciones negras e indígenas? Algunos Estados han reaccionado a los movimientos sociales negros e indígenas aprobando nuevas leyes (y hasta Constituciones) que reconocen la multiculturalidad o derechos especiales para los grupos étnicos: por ejemplo, Colombia, Bolivia, Brasil y Nicaragua[6]. Parece haber una cierta aceptación oficial de las celebraciones posmodernas de la diversidad; lo que podría llamarse un nacionalismo posmoderno que define a la nación en términos de su multiculturalidad, más que a partir de una cultura idealmente homogénea.

Sin embargo, y a menudo tales estrategias parecen obedecer a motivos de control político, y esto indica que estas nuevas tendencias aún están sujetas al juego del poder y de los recursos que fueron tan importantes para las perspectivas dependentistas y marxistas de las décadas anteriores. En este sentido, la posmodernidad no constituye una ruptura radical con las relaciones sociales previas: existe una acentuada continuidad con el pasado.

En el caso nicaragüense, el gobierno sandinista prometió primeramente detener la discriminación contra los miskitos, contra otros grupos indígenas y los negros criollos, todos ubicados en la región costera oriental. En la práctica, los miskitos querían algún tipo de control sobre las cuestiones locales, y los sandinistas se resistían a ello. El resultado fue que estos conflictos se enredaron con la guerra estadounidense contrasandinista al punto de que los miskitos y otros grupos indígenas tomaron las armas contra los sandinistas. Hacia 1987, éstos habían cedido y aprobado la Ley sobre las regiones autónomas de la costa atlántica, que concedía una buena cantidad de poder local a los diversos grupos de esa región e instituía programas de educación bilingüe y bicultural. Es indudable que ello fue revolucionario en Latinoamérica y representaba un progreso real para la autonomía criolla e indígena de esa región, pero también es cierto que la guerra obligó a los sandinistas a hacer esas concesiones y que "la ley expresa[ba] principalmente el enfoque gubernamental y el del FSLN sobre el tema" (Vilas, 1989: 177). Scherrer observa que la forma en que se esbozó la ley ha significado que "en los últimos cuatro años ha habido una continua usurpación del control sobre los recursos de la Nicaragua oriental y los presupuestos de los gobiernos regionales por parte de las autoridades centrales" (1994: 121-22). La caída de los sandinistas en 1990 es en gran medida la causa de ello, y Freeland observa que, durante el gobierno de Chamorro, los criollos negros "han sido incapaces de avanzar en sus derechos, sea étnicos o regionales" y que "la responsabilidad de gran parte de este fracaso la tiene Managua" (Freeland, 1995: 190).

En Colombia, la presencia del Estado ha sido débil a lo largo de la historia, especialmente en las áreas periféricas del país. La organización indígena, que comenzó como una lucha 'campesina' por la tierra y se convirtió en una lucha indígena autoconsciente, ha sido una espina para el Estado y los terratenientes desde los años 70. Los indígenas también participaron en la insurrección guerrillera armada como el movimiento Quintín Lame. En diferentes épocas, el Estado intentó subyugar y asimilar a los indígenas, y como parte de esta última táctica, se hicieron cesiones de tierra, lo que resultó en que hoy la población indígena (el 2% del total estimado) posea el 22% de la superficie del país. En 1991 se aprobó una nueva Constitución, en cuyo borrador jugaron un significativo papel las organizaciones indígenas, aunque esa reforma era más por la desmovilización de los grupos guerrilleros (no indíge-

nas) que por la asimilación de los grupos indígenas. Esa Constitución dio considerables derechos sobre la tierra y la cultura a los grupos étnicos indígenas y a partir de ella, se delimitaron más reservaciones indígenas; también se esbozaron derechos más limitados sobre la tierra para las comunidades negras de la región costera pacífica, y derechos culturales para los negros en general (Findji, 1992; Gros, 1991; Jackson, 1995).

En el caso nicaragüense, realmente se ha progresado, pero continúan las limitaciones, todavía más severas en un país donde impera la violencia. Nuevamente, el estado fue obligado, en cierto sentido, a hacer las concesiones. Gros informa del deseo estatal de "instrumentalizar una identidad étnica con el objetivo de negociar su articulación en la sociedad dominante" y de "un deseo de modernización e integración" (1994: 61). Más en concreto, aparte de todas las concesiones llevadas a cabo sobre el papel, los indígenas marchan ahora por el "derecho a la vida", así como por el derecho a la tierra, pues los escuadrones paramilitares de la muerte asesinan a sus dirigentes. Mientras tanto, y a pesar de todo, el 'desarrollo' prosigue en la región costera del Pacífico mediante proyectos viales y portuarios así como a través de la colonización en términos más individuales (Barnes, 1993; Escobar y Pedrosa, 1996).

Sin embargo, un aspecto interesante del caso colombiano, que se evidencia también en otros lugares, es la participación de líderes indígenas y negros en la política electoral formal. En diciembre de 1992, la reforma constitucional resultó en la elección para el Senado de tres delegados indígenas mediante una circunscripción indígena especial. Otros dirigentes indígenas también han formado partidos políticos; por ejemplo, la ASI (Alianza Social Indígena). Las comunidades negras sólo pudieron elegir delegados a la Cámara de Representantes. En 1996, en Ecuador, Luis Macas, presidente de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) obtuvo una curul como Diputado del Congreso Nacional, por la lista de Pachakutik-Nuevo País. Él lo considera una ruptura histórica con la política tradicional, que representa un verdadero cambio democrático de base popular y que incluye a los trabajadores, las mujeres afroecuatorianas, la juventud, los defensores de los derechos humanos y las comunidades cristianas de base[7].

El impacto de esta participación aún no está completamente claro, pero hasta ahora, a juzgar por la experiencia colombiana parece que

el entusiasmo de Macas pudiera no estar plenamente justificado. El proceso de asimilación en la máquinaria de la 'política normal' es un poderoso riesgo en tanto los senadores y representantes indígenas quedan absorbidos en el juego de poder que consiste en otorgar favores a cambio de votos. También está presente la amenaza correlacionada de fragmentación conforme las facciones se dividen sobre el control de los votos y los recursos y sobre las alianzas con los partidos políticos principales. Los dirigentes indígenas colombianos hablaban de que "la etnicidad sale fuera de control, cuando diversos grupos indígenas maniobraban por el poder"[8]. Y lo que es más importante todavía, aunque estos líderes políticos actúan como un potente antídoto contra las imágenes comunes de los negros y los indígenas, están bastante aislados en el gobierno y tienen poco poder efectivo. Sin embargo, el posible surgimiento de los negros y los indígenas como fuerzas electorales reales, que la política tradicional de los partidos no canaliza fácilmente, pudiera tener efectos de largo plazo más radicales si el electorado las viera ampliamente como las representantes de una alternativa real de cambio.

Entonces, y de manera breve, es necesario examinar larga y arduamente la adopción de la multiculturalidad oficial, pues puede ser una maniobra táctica para hacer frente a la protesta. Según Asad: "Para asegurar su unidad (y hacer su propia historia), el poder dominante ha funcionado mejor a través de las prácticas de diferenciación y clasificación" (1993: 17).

Conclusión

Este capítulo y los anteriores han cubierto una amplia variedad de temas y me indican la dirección de la investigación de las identidades raciales y étnicas. Ya no se trata sólo de una cuestión de raza y clase, o de etnicidad y colonialismo interno, aunque estos temas básicos no dejan en absoluto de estar presentes. Las identidades raciales y étnicas deben considerarse ahora en un contexto nacional y global, como construcciones cambiantes, descentradas y relacionales, sujetas a una política de identidad, cultura y diferencia que abarca el género, la sexualidad, la religión y otras expresiones culturales. En este mundo inestable, es mi deseo hacer dos advertencias. La primera tiene que ver con la resistencia, y la segunda con la relacionalidad y la continuidad cultural.

Imaginar la resistencia

Con el surgimiento de los movimientos sociales indígenas y negros, la resistencia se ha convertido en un estribillo de la antropología y los estudios culturales. El interés en la resistencia es lejano y remoto, especialmente relacionado con las perspectivas marxistas sobre la explotación, pero hoy adquiere un significado más amplio, al hacer frente a la importancia de investigar la política cultural. Ya no se trata de una protesta política organizada, ni siquiera de una protesta espontánea pero explícita. Foucault enfatizó la conexión del conocimiento con el poder y la habilidad del poder para construir a la gente como sujetos, antes que sólo gobernarlos. En su opinión, el poder estaba en todas partes y no concentrado exclusivamente en las manos de los gobernantes. Por lo tanto, la resistencia se podía encontrar dondequiera que operara el poder. La influencia de este enfoque, combinada con el impacto de los 'estudios subalternos' poscoloniales ha estimulado a los académicos a descubrir la resistencia (la 'resistencia cotidiana') en muchas actividades no asociadas previamente con ella (para una discusión, ver Abu-Lughod, 1990). Cualquier comportamiento que parezca no encajar con las definiciones dominantes de lo que es bueno y apropiado puede denominarse resistencia y adquirir una significancia política. El problema de esta visión radica en que la resistencia se vuelve prácticamente independiente de las intenciones no sólo de los que resisten, que pudieran no ver las cosas de esa manera, sino también de las percepciones de los opresores: si nadie, salvo el analista, puede detectar la resistencia, entonces es difícil ver qué real significancia política, o incluso académica, pudiera tener.

Este es un terreno engañoso, porque exigir una conciencia de la resistencia es ignorar las sutilezas del ejercicio del poder que Foucault precisamente trataba de desvelar. Quizá podamos tomarle la delantera al mismo Foucault, quien solía dar partes de su trabajo sobre la historia de las nociones occidentales de disciplina y castigo a los prisioneros franceses, con el fin de promover la propia resistencia de éstos. Lo que yo apunto es que la prueba crucial de la relevancia podría ser la reacción que tiene la gente estudiada con respecto a la información que el observador construye sobre la resistencia de esa gente. Si no hay un reconocimiento, espontáneo o naciente, quizá la resistencia sólo exista en la imaginación del académico. Lo cual conlleva la difícil cuestión de la

relación política entre el observador y el observado, lo cual se tratará en el próximo capítulo.

Las identidades relacionales

He mostrado cómo durante varias décadas el concepto de identidad se ha vuelto más fluido y flexible. Pero hay quienes cuestionan si un enfoque completamente relacional sobreenfatiza esta fluidez a expensas de las continuidades históricas reales. No se trata de negar la relacionalidad y de volver al enfoque primordialista prebarthiano sobre la etnicidad; simplemente, es un desafío a la idea de que la etnicidad es sólo una frontera que la oposición constituye y que la materia cultural que contiene es irrelevante. El problema, como Wilson lo expone, consiste en "cómo trazar la historia de la dimensión cultural de la etnicidad sin recaer en el esencialismo" (1995a: 10). En opinión de este autor, y en la mía, la respuesta la da Comaroff y Comaroff: el objetivo es mostrar cómo se construyen las esencias, "cómo se vuelven reales las realidades, como las esencias se hacen reales" (1992: 20, citado en Wilson 1995a: 10). Por ejemplo, en la sección del capítulo anterior sobre el poder de los negros e indígenas, está claro que la materia cultural sobre la sexualidad de los negros constituye lo que Gilroy (que se interesa en el mismo problema) llama "la mismidad cambiante" (cambiar hacia lo igual) (1993: 101), esto es, un complejo cultural que varía en el tiempo, pero que muestra continuidades históricas reales relevantes en la construcción de las identidades relacionales (ver también Wade, 1995b; Eriksen, 1991).

Por supuesto, una de las facetas de los nuevos movimientos sociales es que a menudo se toman muy en serio su propia identidad y su propia cultura. De hecho, con frecuencia tienen una visión muy esencialista de su propia cultura, que, según ellos, traza sus raíces continua e históricamente hacia atrás y que posee un núcleo interior que define sus identidades. Ahora bien, si bien es cierto que quienes tienen dudas acerca del enfoque radicalmente relacional sobre la identidad étnica deberían simpatizar con las continuidades históricas, esto es un tema de investigación, más que una pura elucubración. Así pues, como observadores, podemos encontrarnos en desacuerdo con quienes representamos en su historia y su identidad; porque ellos no están necesariamente interesados en mostrar cómo su esencia se volvió esencial, sino en afirmar su unidad en esa esencia. Cuando un antropólogo o un his-

toriador muestra que esa esencia es realmente algo muy variable, o que no tiene las características que supuestamente debe tener, la deconstruye, y entonces se verá enfrentado con la gente para quien tal esencialismo es la base de su identidad. Lo cual vuelve a plantear la cuestión de la relación política entre el observador y lo observado, aspecto del que nos ocupamos a continuación.

Notas

1. Sobre la resistencia negra, ver Guss (1996), Heuman (1986), Price (1979, 1983), Taussig (1980), Whitten & Torres (1992). Sobre la resistencia indígena, ver Stern (1987), Rivera Cusicanqui (1993), Mallon (1992), Rappaport (1990, 1994), Gosner & Ouweneel (1996); Larson, Harris & Tandeter (1995) también se refieren al trabajo etnohistórico sobre la resistencia andina. Ver también Field (1994), Kizca (1995) y Hill (1996).
2. Sobre Latinoamérica en general, ver Field (1994), Mallon (1992) y el número especial de la revista *Latin American Perspectives* 'Ethnicity and Class in Latin America', vol. 23, no. 2, primavera de 1996. Ver también el número especial: 'Gaining ground: the indigenous movement in Latin America', *NACLA Report on the Americas,* 29(5), March /April, 1996. Sobre Colombia, ver Findji (1992), Gros (1991), Jackson (1995). Sobre Guatemala, ver Watanabe (1995), Wilson (1995a). Sobre México, ver Campbell (1995) y Nash (1995). Sobre Ecuador, ver Whitten (1985: cap. 6), Zamosc (1994). Sobre la Amazonia brasileña, ver Brandford y Glock (1985: cap. 5), Fisher (1994) y Turner (1991).
3. La primera cita es de un comunicado emitido por el EZLN en su 20 aniversario, noviembre de 1995, que Acción Zapatista hizo circular en Internet (http://www.utexas.edu/ftp/student/nave). El segundo es de un comunicado de enero de 1994, que cita Renard (1994: 13). Ver también Nash (1995).
4. Ver también Stepan (1991), Parker et al. (1992) y Yuval-Davis y Anthias (1989).
5. De una entrevista aparecida en *Turning the Tide,* Sept/Oct 1994, que Acción Zapatista hizo circular en Internet (http://www.utexas.edu/ftp/student/nave/ep6.html).
6. Sobre Colombia, ver Wade (1995a), Arocha (1992); 'Ethnicity reconfigured: indigenous legislators and the Colombian constitution of 1991', un número especial de la revista *Journal of Latin American Anthropology* 1(2), primavera de 1996; sobre Bolivia y Brasil, Zanotta Machado (1994); sobre Nicaragua, Vilas (1989) y Hale (1994); sobre diversos países latinoamericanos, ver Assies y Hoekema (1994). Ver también el número especial: 'Gaining ground: the indigenous movement in Latin America', *NACLA Report on the Americas,* 29(5), March/April 1996.
7. Ver la entrevista con Luis Macas en la revista del Centro para los Derechos de los indígenas sudamericanos y mesoamericanos, *Abya Yala News* 10(2), verano 1996, publicado en directo en http://www.maxwell.syr.edu/native web/abyayala/orgs/saiic/ayn/index.htmtl. El volumen 8(3), otoño 1994, de esta revista es un número especial sobre 'Los movimientos indígenas y el proceso electoral'. Sobre la CONAIE, ver Zamosc (1994).
8. Leon Zamosc, conversación personal, en base a sus entrevistas en 1993 con los dirigentes indígenas de Colombia.

7.
ESTUDIAR LA RAZA Y LA ETNICIDAD EN UN MUNDO POSMODERNO Y REFLEXIVO

Lograr el equilibrio

Los enfoques posmodernistas han tenido un gran impacto y han conllevado importantes cuestionamientos al reclamo de que se puede llegar a una certidumbre autoritaria, especialmente en nombre de otros (inclusive los negros y los indígenas de Latinoamérica). También han enfatizado las tendencias ya existentes en el sentido de considerar las identidades raciales y étnicas como relacionales y cambiantes, más que como objetos cosificados. Pero con la insistencia en la relacionalidad y el abandono de las metanarrativas ha tenido lugar una gran dosis de relativismo y, a veces, un énfasis demasiado grande en el proceso por el cual alguien (usualmente el académico) representa a otra persona. Lo cual nos ha conducido lejos de la vigorizante atención a las desigualdades políticas y económicas, que en los años 70 eran emblemáticas, hacia un análisis más fragmentado que, aunque lleno de atención al poder, tiende a enfocarse en la política del discurso (por ejemplo, la política de cómo se construyen los textos y la gente por ellos representada), en los constantes cambios de las construcciones e identidades culturales y en la micropolítica de la resistencia que se detecta (a veces algo arbitrariamente) en el comportamiento cotidiano. No puede ignorarse el carácter político de la identidad (en parte porque es importante para los negros e indígenas latinoamericanos), pero una concentración demasiado exclusiva en ella parece privilegiar demasiado las materias del discurso y la representación, y abrumar los temas de economía política (esto es, cómo se crea y distribuye el producto social dentro de ella), pese a su desbordante importancia para mucha gente que ocupa una posición subordinada en la sociedad global y nacional.

A partir de mi presentación en el capítulo anterior, debía resultar obvio que un reconocimiento de la flexibilidad de las identidades raciales y étnicas, y de la importancia de las diversas dimensiones de la dife-

rencia, no se aleja necesariamente de los intereses centrales por la tierra, el medio ambiente y el poder sobre los recursos: siguen siendo importantes para la mayoría de los estudios que cité. Por el contrario, la clave es mantener el énfasis en ambos, y éste ha sido un tema central de este libro. No es una cuestión de combinar la 'cultura' y la 'economía'. No son realmente dos ámbitos aparte que deban equilibrarse o combinarse; son inseparables en cuanto que la economía y la política y la vida social en general se viven *a través* del vehículo de la cultura. Más bien es una cuestión de ver la economía, la política, la raza y la etnicidad como mutuamente influyentes, y no tanto de privilegiar uno o dos de estos ámbitos como determinantes,

Los primeros estudios funcionalistas consideraron la vida social seriamente como un todo integrado; la religión era tan importante como la economía para la constitución de la 'identidad' de las personas en concreto (aunque no se utilizara ese término); pero esos estudios asumían que cada sociedad era un todo nítido y no lograron preguntar cómo se constituían relacionalmente las comunidades (y las identidades); sólo se trataba tales relaciones en términos de una progresión imaginada hacia la modernidad. Los estudios de la UNESCO sobre la raza en Brasil y sobre la posterior dependencia, y los estudios de orientación marxista de los años 70 recurrieron en gran medida a la economía y la política de la desigualdad. Y ya que el capitalismo era un enfoque central, lo hicieron de una manera que reveló vitalmente las dimensiones históricas y globales de la desigualdad. Pero esos estudios subordinaron la raza y la etnicidad a la clase, como si la raza fuera una 'cultura' superestructural, mientras que la clase era una 'economía' infraestructural. El error de subordinar la raza y la etnicidad a la clase resultó del error de igualar la raza/etnicidad con la cultura y la clase con la economía, como si la raza, la etnicidad y la clase no se vivieran a través de la cultura. El marxismo no logró entender que la economía capitalista se constituye *a través de* la cultura en vez de estar cubierta por ella.

Los enfoques posmodernistas han ayudado en este punto en cuanto que, por ejemplo, el poder se entiende como algo constituido por el discurso, antes que como una simple representación del poder; pero esta percepción esencial a veces se ha sumergido, irónicamente, en un sobreénfasis de la representación, pues en la práctica, esto se convierte en las imágenes y los textos mediante los cuales los académicos estudian el discurso con más facilidad. Al mismo tiempo, la idea de que

los discursos (y por ende, las culturas) pueden inventarse y de que toda la cultura está sujeta a una constante reinvención, es útil para percibir la flexibilidad de la cultura, pero se acerca peligrosamente a la negación de las continuidades históricas reales (Sahlins, 1993). Se trata entonces de mantener visibles los intereses básicos con los que se involucran las identidades raciales y étnicas; los recursos, el poder, el sustento, la autonomía y la interdependencia, el conocimiento de uno mismo y de otros y un sentido del pasado y del futuro, para ver cómo se constituyen culturalmente estos intereses en un proceso histórico y en relación con las diferencias del poder.

Para dar un ejemplo de mi propio trabajo sobre los negros en Colombia: el estudio en pequeña escala de las comunidades (siguiendo el estilo funcionalista) es necesario para comprender cómo operan internamente y para aprehender los modos culturales mediante los cuales viven sus vidas sus habitantes. Pero esto no basta. También es fundamental estudiar (siguiendo el estilo de la economía política) cómo apoyaron la economía colonial los esclavos negros, cómo hoy en día los negros son mano de obra en las ciudades y el campo, y cómo las regiones que habitan actúan como 'colonias internas'; esto nos permite aprehender cómo se localizan en la distribución del poder y los recursos en el largo plazo (esto es, las dimensiones de la desigualdad racial). Pero ello sólo constituye la mitad del asunto, pues considera lo negro como algo en suspenso o derivado de esta historia subyacente. Un enfoque más posmodernista mostraría cómo diferentes conjuntos de personas (por ejemplo, los blancos, los negros, las mujeres, los hombres) han construido lo negro discursivamente y de formas cambiantes y distintas; y cómo el discurso involucra relaciones de poder. Pero el peligro está en sumergirse uno mismo en el solo discurso y en la política de las representaciones en competencia. La cultura negra se vuelve sujeta a una constante reinvención y negociación y se pierden de vista las continuidades históricas. La meta es entonces ver (y ello sólo puede hacerse mediante el trabajo etnográfico de campo) que la construcción discursiva de lo negro se recrea constantemente en las prácticas sociales de la colonización y la migración urbana, de los planes de desarrollo y los procesos políticos tales como la reforma constitucional, del sexo y el matrimonio, de la música y el deporte; ver que lo negro, lo blanco y lo mestizo (y lo indígena) son valores en sí mismos que conforman objetivos y entran en las interacciones sociales de la gente, que se relacio-

nan, no sólo derivan, con los temas de la economía y la política; ver que la continuidad histórica se constituye a través de un cambio constante, tal y como se rehacen las mismas clases de relaciones y expresiones con los recursos culturales siempre cambiantes (Sahlins, 1993).

En suma, no se trata de volver a las perspectivas pre-posmodernistas, sino de abarcar las percepciones útiles de las perspectivas posmodernistas mientras se evita una precipitada acometida en las armas de un relativismo total, en las esferas interminablemente cambiantes de un construccionismo cultural que deshace la continuidad histórica, o en los ámbitos donde el discurso cesa de ser una práctica social que compromete a la gente en el mundo real.

Ser reflexivo

La anterior exposición trata del problema del equilibrio. Uno distinto, provocado por las críticas posmodernistas, es aquel que se presenta entre la persona que lleva adelante un estudio y quiénes son estudiados por ella, y pienso que ahora es necesario prestarle atención.

Una de las facetas del mundo posmoderno ha sido la creciente reflexividad de la vida social. Esta es la forma en que la sociedad se 'retroalimenta' para que los cambios producidos en un lugar se extiendan rápidamente de una manera global. Específicamente, incluye la forma en que el conocimiento que los especialistas producen retroalimenta los contextos de los cuales se deriva dicho conocimiento. Así, por ejemplo, las teorías sociológicas sobre el matrimonio o el comportamiento político informan, generalmente por los medios de comunicación masiva, las decisiones de la gente sobre cómo comportarse en esas esferas. Esto significa que los 'cientistas' sociales difícilmente pueden llegar a generalizaciones realmente científicas sobre el comportamiento humano, pues sus generalizaciones cambian el asunto que generalizan (Giddens, 1990). Significa asimismo que su estudio y teorización puede tener importantes efectos políticos. En el estudio de los negros y los indígenas, conlleva el hecho de que la gente estudiada es cada vez más capaz de acceder, evaluar y recibir influencia (o no) del trabajo que se produce sobre ellos. La radio y la televisión llegan a todas partes y, por ejemplo, los indígenas kayapos de la amazonía brasileña a la vez ven películas y las hacen sobre ellos mismos (Turner, 1992). Varios dirigentes negros e indígenas de Latinoamérica han estudiado antropología y etnolingüística y, por ejemplo, "Los intelectuales y profesionales mayas

de Guatemala ... han empezado a exigir que los antropólogos [y] ... su propio país les devuelvan la herencia, la historia y la identidad de su pueblo" (Watanabe, 1995).

En un mundo que no es sólo posmoderno sino también poscolonial, la autoridad de los estudios que producen, digamos, los antropólogos sobre otras personas ('los nativos') se cuestiona por partida doble: no sólo tienen los 'nativos' un creciente acceso a los estudios, sino que la categoría del conocimiento en general es menos certera y sus lazos con la localización social de la gente que lo produce son más evidentes. Por lo tanto, la relación de los académicos con sus sujetos de estudio se vuelve mucho más compleja que la de hace varias décadas.

En los años 80, los antropólogos se preocupaban de esto con el análisis de su práctica etnográfica; el trabajo de campo y sus obras escritas. De hecho, 'la reflexividad' consistía en que los antropólogos reflexionaran sobre los textos etnográficos, lo que llevaba a mirarse demasiado el ombligo, al mismo tiempo que distraía la atención del sentido más general de la reflexividad; esto es, de la relación social reflexiva entre el antropólogo y su objeto de estudio. En este ansioso autoexamen, los escritos etnográficos podían verse cargados de 'dispositivos' retóricos (como en el mundo de la ficción); en este caso, dispositivos de distanciamiento y autorización que daban sutilmente una autoridad narrativa al antropólogo. Parte de la respuesta a ello consistía entonces en escribir de diferentes formas, particularmente escribir etnografías 'multivocales' en las que la gente estudiada 'hablara por sí misma'. Esto tiene algunas ventajas reales al transmitir un sentido de los sujetos de estudio como agentes activos (ver por ejemplo, Whitten, 1985), pero era por supuesto el antropólogo quien decidía lo que se incluía o excluía en el texto final (Clifford & Marcus, 1986; Marcus & Fischer, 1986; Watanabe, 1995). Esta desigualdad del control se basa en la dispareja distribución global del control sobre los medios de producción del conocimiento (el financiamiento de la investigación, las universidades, las publicaciones) y por eso no puede desecharse fácilmente.

Así que el problema sigue siendo el de la relación política entre el observador y lo observado. Un enfoque es comprometerse en la defensa: una táctica antropológica bien establecida. Lo cual se define limitadamente como hablar en nombre de otros, quienes son por definición menos capaces de hacerlo por sí mismos en contextos particulares (tales como los procedimientos legales o los círculos oficiales). Más en ge-

neral, consiste en promover la causa de grupos particulares mediante la publicidad y la realización de campañas. Y aún más , puede incluir la promoción de ciertos principios básicos (de antiracismo y respeto por la diferencia cultural) a través de los textos escritos, la enseñanza, los videos, etc..

Esta defensa está llena de problemas. Algunos piensan que se enfrenta con la antropología (o las ciencias sociales) como empresa, pues la antropología busca aprehender un contexto general, mientras que la defensa busca promover un conjunto particular de intereses. También hay un sinfín de problemas sobre los intereses *de quiénes* se representa: una 'comunidad indígena' raramente está unificada al respecto (Hastrup & Elsass, 1990; Paine, 1985). Pero no creo que estos problemas signifiquen que debería abandonarse la defensa. Cualquier compromiso político está condenado a ser conflictivo y confuso; hay que tomar decisiones, sobre qué defender y en nombre de quién, lo que básicamente son juicios de valor, aun cuando se nutran de un conocimiento antropológico. En la práctica, la defensa en sus diversas formas es muy común, a través de grupos como Survival International (Supervivencia Internacional, inspirada en la difícil situación de los indígenas amazónicos) o International Working Group for Indigenous Affairs (IWGIA por sus siglas en inglés, el Grupo Internacional de Trabajo por los Asuntos Indígenas); o mediante la participación de antropólogos como asesores/promotores en la reforma constitucional de Colombia o Nicaragua (Arocha, 1992; Scherrer, 1994: 115); o también con proyecciones de videos entre los indígenas kayapos (Turner, 1992).

Otra serie de problemas surge cuando las representaciones que produce un antropólogo o historiador sobre un grupo particular y su cultura entran en conflicto con las representaciones que produce ese grupo, o más probablemente, una élite ilustrada del grupo. Un claro ejemplo de eso proviene de fuera del contexto latinoamericano. Un estudioso estadounidense de los maoríes neozelandeses demostró que la historia cultural de los maoríes suministrada por intelectuales de ese pueblo dependía de ciertas versiones de esa historia que habían producido académicos occidentales en el siglo XIX y que eran 'erradas' en la realidad; la identidad maorí dependía así parcialmente de una "tradición inventada", un término que Hobsbawm y Range (1983) hicieron famoso. La prensa se lanzó con avidez sobre su artículo académico y sacó titulares que decían "Un académico estadounidense dice que la cul-

tura maorí es inventada", con lo que los activistas culturales maoríes montaron en cólera (Hanson, 1989, 1991). En cuanto a los movimientos étnicos mayas de restablecimiento o restauración, Watanabe observa que "En contraste directo con muchos estudios 'construccionistas' recientes de la etnicidad maya, ... muchos *panmayanistas* investigan las posibilidades de una identidad maya 'esencialista' " (1995: 37).

Estos ejemplos plantean cuestiones de autenticidad. 'Auténtico' significa simplemente 'verdadero', pero también original, bueno e íntegro. Las tradiciones en peligro en casos así no son sólo objetivamente correctas o incorrectas, sino que garantizan las identidades de los pueblos; y quizá los reclamos de tierras. Los activistas culturales a menudo representan las identidades en una forma esencialista que pudiera basarse en la historia: "El esencialismo es la afirmación de un estilo, una cualidad y una cultura comunes (la unidad de un pueblo) que revitaliza un sentido de la profundidad histórica" (Whitten, 1985: 230). El evidente movimiento por el restablecimiento indígena en Guatemala es un buen ejemplo de las representaciones esencialistas con su "visión radical de la etnicidad" que "estimula la renovación de aspectos de la religión y la cultura tradicionales, y ... afirma la superioridad de los pueblos indígenas sobre los no indígenas" (Wilson, 1995a: 260). Cuando los académicos deconstruyen estas tradiciones históricas o más en general, cuando muestran cómo "se vuelven esenciales los esencialismos", pueden debilitar esas identidades y reclamos. Como dice el sociólogo negro Paul Gilroy, "algunos de nosotros ... sólo empezamos a formular nuestras propias grandes narrativas precisamente como narrativas de redención y emancipación", y la deconstrucción de la historia y las metanarrativas parecería enfrentarse con esto (citado en Keith y Cross, 1993: 23).

¿Cómo debían reaccionar entonces los antropólogos y los historiadores en estos casos? Pienso que es necesario mantener alguna noción de la 'verdad', o más bien de la falsedad. En efecto, queremos ser capaces de decir que ciertas ideas sobre la cultura maorí son objetivamente incorrectas, según los cánones normales de la investigación histórica. Igualmente, quiero ser capaz de impugnar la representación que invocan las ideologías del *cimarronismo* sobre los negros latinoamericanos como indomables resistidores; ideologías que sostienen la imagen del esclavo y la comunidad esclava fugitivos como la verdadera esencia de la historia y la identidad negras de Colombia, o Brasil. Hay

otro lado de la historia negra según la cual los negros liberados poseían esclavos negros, los *cimarrones* trabajaban en las haciendas cercanas y pedían que los visitaran los curas católicos (Wade, 1993a: 87-88).

La respuesta a este dilema, o parte de ella, es precisamente el compromiso por la reflexividad que desveló primeramente todo el problema. Las representaciones esencialistas son afirmaciones políticas, como lo son sus deconstrucciones; así que es posible tener un diálogo mutuo. Probablemente, es inútil hablar el lenguaje de la 'invención', porque toda la cultura humana se inventa en algún sentido y no hay una distinción efectiva entre la cultura 'genuina' y la 'espúrea' (Jackson, 1995). Pero se pueden yuxtaponer y discutir diferentes versiones de los acontecimientos y las identidades y tomar esas versiones como agendas políticas con efectos políticos que pueden debatirse. Así pues, representar a los indígenas como los guardianes 'naturales' de la tierra (una imagen que pueden desplegar por igual los indígenas y los no indígenas) pudiera tener el efecto de encerrarlos en la conservación, cuando muchos de ellos pueden querer el desarrollo[1].

Un diálogo de este tipo no es fácil. Los activistas negros colombianos leen algo del material que produzco sobre los negros de ese país (ya que algunas veces lo he escrito en español) y conversamos ocasionalmente al respecto. La cuestión de los africanismos a menudo aparece, pues en Colombia, una corriente del activismo negro y, de hecho, de la antropología, busca descubrir las raíces africanas de la cultura negra, no sólo como investigación histórica, sino como un proyecto político. Yo adopto una línea que no sigue tan de cerca a Herskovitz. No niego en absoluto los africanismos, pero señalo que un énfasis indebido en ellos puede resultar en la exclusión de amplias partes de la cultura negra que evidentemente no tienen un origen africano. En cuanto a Guatemala, Watanabe observa que "los mayas ... preguntan a los etnógrafos cómo hacer mejor una antropología sobre ellos mismos y para sus propios fines"; quieren consejos sobre cómo estudiarse a sí mismos para lograr hacer "algún tipo de antropología maya por parte de mayas y para los mayas"; pero eso no es un asunto independiente de los antropólogos no mayas (1995: 40, 39). Turner (1991) observa que el interés de los antropólogos en la cultura kayapo ayudó a dirigir la atención de los mismos kayapos hacia su propia cultura y la posibilidad de representarla y hacerla el objeto de estudio. Así que existe algún debate y diálogo.

No tiene sentido ser romántico sobre esto y pretender que las relaciones de poder, que han distinguido tradicionalmente a los que estudian de los estudiados, están por dar un vuelco. Mi diálogo antropológico con los negros de Colombia es muy limitado: por la pequeña cantidad de intelectuales negros y su restringido acceso a las bibliotecas, por mi propia ubicación en un entorno académico (distante) que no da mucho valor a ese diálogo, y así por el estilo. Hoy en día está de moda rendir homenaje a la reflexividad, pero las reales desigualdades del poder aún existentes militan en contra de esa intención.

Sin embargo, el futuro del estudio de la raza y la etnicidad en Latinoamérica forzosamente será de una creciente reflexividad, en que los negros e indígenas produzcan sus propias versiones de su historia e identidad y se involucren en debates sobre estos temas con los académicos, así como con los funcionarios gubernamentales. Creo que ello no es un espejismo sino un simple hecho. El proceso se hará más fácil con una distribución más equitativa de los medios de producción del conocimiento. Y en este sentido Latinoamérica tiene una ventaja inicial en comparación con, digamos, África, porque cuenta con un cuerpo académico reconocido y bien establecido. Lo cual no quiere decir en absoluto que los medios de producción del conocimiento estén bien distribuidos dentro de las naciones latinoamericanas, pero hay mayor oportunidad de diálogo entre los académicos de este subcontinente y los movimientos sociales negros e indígenas, tal y como hay alguna oportunidad de que los negros e indígenas (aunque no muchos de ellos) entren en ese cuerpo académico, si así lo quieren y pueden llegar a sus puertas[2].

En un entorno en el cual quienes han sido tradicionalmente los 'objetos' de investigación empiezan a estudiarse a sí mismos de un modo académico, las fronteras entre las diferentes clases de conocimiento pueden hacerse menos claras y, de hecho, lo que se considera como conocimiento (científico social) pudiera cuestionarse.

Whitten refiere un encuentro entre Sicuanga, un indígena quichua, y un maestro de escuela local, que discutían sobre los conflictos locales de tierras. En cierto momento, el primero de ellos empezó a relatar historias míticas, 'aparentemente fuera de contexto', sobre las acciones de sus antepasados. El maestro "vislumbraba lo que significaba el mensaje de Sicuanga, y sabía que allí había algo profundo si tan sólo pudiera comprenderlo" (1985: 251). Parte de ese mensaje era que debe-

ría haber otras maneras de enfocar el futuro que no fueran ni el 'desarrollo' ni la 'modernización', ni poseer la tierra como propiedad y someterla a una productividad siempre en aumento. En este sentido, estas otras clases de conocimiento constituyen una crítica de la modernidad occidental (Zanotta Machado, 1994), incluso si la crítica no siempre se expresa en el lenguaje de la modernidad. Parte de la tarea antropológica ha sido en todo momento la conversión entre las culturas, al desvelar el discurso mítico de Sicuanga a los extranjeros traduciéndolo a una terminología científica social y/o popular. Esta tarea adquirirá dimensiones más complejas si algunos de los mismos antropólogos empiezan a utilizar el discurso mítico, reclamándolo tan igualmente legítimo como el analítico. Y en este sentido, no nos servirá bien el relativismo posmoderno, pues puede ser que la antropología señalara la diferencia cultural, pero habrá perdido su propósito si también cesa de ser la intermediaria y la traductora de esa diferencia.

Notas

1. Ver Ellen (1986) sobre los mitos del 'primitivismo ecológico'.
2. Por ejemplo, en Colombia, la Universidad Nacional tiene puestos financiados reservados para los estudiantes de las comunidades indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

ABERCROMBIE, Thomas

1991 ‘To be Indian, to be Bolivian: “ethnic” and “national” discourses of identity’, en Greg Urban and Joel Sherzer (eds), *Nations-States and Indian in Latin America,* pp. 95-130 (Austin: University of Texas Press).

ABU-LUGHOD, Lila

1990 ‘The romance of resistance: tracing transformations of power through Bedouin women’, *American Ethnologist* 17(1): 41-55.

AGUIRRE Beltrán, Gonzalo

1979 *Regions of Refuge* (Washington: Society for Applied Anthropology).

ALDEN, Dauril

1987 ‘Late colonial Brazil, 1750-1808’, en Leslie Bethell (ed.), *Colonial Brazil,* pp. 283-343 (Cambridge: Cambridge University Press).

AMOS, V. y P. Parmar

1984 ‘Challenging imperial feminism’, *Feminist Review* 17: 3-19.

ANDERSON, Benedict

1983 *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso).

ANDREWS, George Reid

1991 *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988* (Madison: University of Wisconsin Press).

1992 ‘Black political protest in São Paulo, 1888-1988’, *Journal of Latin American Studies* 24: 147-71.

ANTHIAS, Floya y Nira Yuval-Davis

1992 *Racialized Boundaries: Race, Nation, Gender, Colour and Class and the Anti-Racist Struggle* (London: Routledge).

AROCHA, Jaime

1992 ‘Afro-Colombia denied’, *NACLA Report on the Americas* 25(4): 28-31.

ASAD, Talal

1993 *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

ASSIES, W.J. y A.J. Hoekema (eds)

1994 *Indigenous Peoples’ Experiences with Self-Government* (Amsterdam: IWGIA and the University of Amsterdam).

AZEVEDO, Thales de
1953 *Les élites de couleur dans une ville brésilienne* (Paris: UNESCO).
BANKS, Marcus
1996 *Ethnicity: Anthropological Constructions* (London: Routledge).
BANTON, Michael
1967 *Race Relations* (London: Tavistock).
1983 *Racial and Ethnic Competition* (Cambridge: Cambridge University Press).
1987 *Racial Theories* (Cambridge: Cambridge University Press).
BARBIRA-Freedman, Françoise (ed.)
1980 *Land, People and Planning in Contemporary Amazonia* (Cambridge: Centre of Latin American Studies, University of Cambridge).
BARKAN, Elazar
1992 *The Retreat of Scientific Racism: Changing Concepts of Race in Britain and the United States between the World Wars* (Cambridge: Cambridge University Press).
1996 'The politics of the sience of race: Ashley Montagu and UNESCO's anti-racist declarations', en L.T. Reynolds y L. Lieberman (eds) *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in his Ninetieth Year,* pp. 96-105 (Dix Hills, NY: General Hall Inc.).
BARKER, Martin
1981 *The New Racism* (London: Junction Books).
BARNES, Jon
1993 'Driving roads through land rights: the Colombian Plan Pacífico', *Ecologist* 23(4): 135-40).
BARTH, Frederick (ed.)
1969 *Ethnic Groups. and Boundaries: The Social Organisation of Cultural Difference* (London: George Allen and Unwin).
BASTIDE, Roger
1957 'Race relations in Brazil', *International Social Science Bulletin* 9: 495-512.
1961 'Dusky Venus, black Apollo', *Race* 3: 10-19.
1971 *African Civilizations in the New World* (London: C. Hurst).
1978 *African Religions of Brazil: Towards a Sociology of the Interpenetration of Civilizations* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
BASTIDE, Roger y Florestan Fernandez
1955 *Relações raciais entre negroes e brancos em São Paulo* (São Paulo: Editora Anhembí).
BAUER, Arnold
1984 'Rural Spanish America, 1870-1930', en Leslie Bethell (ed.), *The Cambridge History of Latin America,* vol. 4, pp. 151-86 (Cambridge: Cambridge University Press).

BÉHAGUE, Gerard (ed.)
1994 *Music and Black Ethnicity: The Caribbean and South America* (New Brunswick: Transaction Publishers).

BEVERLEY, John, José Oviedo y Michael Aronna (eds)
1995 *The Postmodernism Debate in Latin America* (Durham: Duke University Press).

BLAUERT, Jutta y Marta Guidi
1992 'Strategies for autochthonous development: two initiatives in rural Oaxaca, Mexico', in Dhoram Ghai and Jessica Vivian (eds) *Grassroots Environmental Action: People's Participation in Sustainable Development,* pp. 188-220 (London: Routledge).

BOURRICAUD, Fraçois
1975 'Indian, mestizo and cholo as symbols in the Peruvian system of stratification', en Nathan Glazier and Daniel Moynihan (eds) *Ethnicity: Theory and Experience,* pp. 350-87 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

BOWSER, Frederick
1972 'Colonial Spanish America', en David Cohen y Jack Green (eds) *Neither Slave nor Free: Freedmen of African Descent in the Slave Societies of the New World,* pp. 19-58 (Baltimore: Johns Hopkins University Press).

BRADING, David
1988 'Manuel Gamio and official indigenismo', *Bulletin of Latin America Research* 7(1): 75-90.

BRANDON, George
1993 *Santería from Africa to the New World: The Dead Sell Memories* (Bloomington: Indiana University Press).

BRANFORD, Sue y Oriel Glock
1985 *The Last Frontier: Fightin over Land in the Amazon* (London: Zed Books).

BROWN, Diana
1986 *Umbanda: Religion and Politics in Brazil* (Ann Arbor: UMI Research Press).

BRYSK, Alison
1996 'Turning weakness into strength: the internazionalization of Indian rights', *Latin American Perspectives,* special issue on Ethnicity and Class in Latin America, 23(2): 38-57.

BUENO, Salvador
1993 'The black and white in the narrative of Alejo Carpetier', en Pedro Pérez Sarduy and Jean Stubbs (eds) *Afro-Cuba: An Anthology of Cuban Writing on Race, Politics and Culture,* pp. 214-21 (London: Latin American Bureau).

BURDICK, John

1992a 'Brazil's black consciousness movement', *NACLA Report on the Americas* 25(4): 23-7.

1992b 'Rethinking the study of social movements: the case of Christian Base Communities in urban Brazil', en Arturo Escobar and Sonia Alvarez (eds) *The Making of Social Movements in Latin America: identity, Strategy and Democracy,* pp. 171-84 (Boulder: Westview Press).

CAMPBELL, Howard

1995 *Zapotec Renaissance: Ethnic Politics and Cultural Revivalism in Southern Mexico* (Albuquerque: University of New Mexico Press).

CARBY, Hazel

1982 'White women listen! Black feminists and the boundaries of sisterhood', en The Centre for Contemporary Cultural Studies (ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain,* pp. 212-36 (London: Hitchinson and CCCS, Birmingham University).

CARDOSO, Fernando Henrique y Octavio Ianni

1960 *Côr e mobilidade social em Florianópolis* (São Paulo: Companhia' Editora Nacional).

CARROL, Patrick

1991 *Blacks in Colonial Veracruz: Race Ethnicity and Regional Development* (Austin: University of Texas Press).

CASTELLANOS, Jorge e Isabel Castellanos

1990 *Cultura afrocubana,* vol. 2. *El negro en Cuba, 1845-1959* (Miami: Ediciones Universal).

CHANCE, John

1978 *Race and Class in Colonial Oaxaca* (Stanford: Stanford University Press).

CHEVALIER, François

1970 'Official *indigenismo* in Peru in 1920: origins, significance and socioeconomic scope', en Magnus Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America,* pp. 184-96 (New York: Columbia University Press).

CLIFFORD, James y George Marcus (eds)

1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press).

COHEN, Abner

1969 *Custom and Politics in urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns* (London: Routledge and Kegan Paul).

COHEN, Abner (ed.)

1974 *Urban Ethnicity* (London: Tavistock).

COLBY, Benjamin y Pierre van den Berghe

1961 'Ethnic relations in southeastern Mexico'. *American Anthropologist* 63: 772-92.

1969 *Ixil Country: A plural Society in Highland Guatemala* (Berkeley: University of California Press).

COLLINSON, Helen (ed.)

1996 *Green Guerrillas: Environmetal Conflicts and Initiatives in Latin American and the Caribbean* (London: Latin American Bureau).

COMAROFF, John y Jean Comaroff

1992 *Ethnography and the Historical Imagination* (Boulder: Westview Press).

CURTIN, Philip

1969 *The Atlantic Slave Trade: A Census* (Madison: University of Wisconsin Press).

DAVIS, David Brion

1969 'A comparison of British America and Latin America', en Laura Foner and Eugene Genovese (eds) *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History,* pp. 69-83 (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).

DAVIS, Shelton

1977 *Victims of the Miracle: Development and the Indians of Brazil* (Cambridge: Cambridge University Press).

de la CADENA, Marisol

1995 '«Women are more Indian»: ethnicity and gender in a community near Cuzco', en Brooke Larson, Olivia Harris y Enrique Tandeter (eds) *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology,* pp. 329-48 (Durham: Duke University Press).

de la FUENTE, Julio

1965 *Relaciones interétnicas* (Mexico: Instituto Nacional Indigenista).

DEGLER, Carl

1971 *Neither Black nor White: Slavery and Race Relations in Brazil and the United States* (New York: Macmillan).

DÍAZ Ayala, Cristóbal

1981 *La música cubana: del Areyto a la nueva trova* (San Juan, Puerto Rico: Ediciones Cubanacan).

DIKÖTTER, Frank

1991 *The Discourse of Race in Modern China* (London: Hurst).

DOUGHTY, Paul

1972 'Peruvian migrant identity in the urban milieu', en Thomas y Douglas White (eds) *The anthropology of Urban Environments,* pp. 39-50 (Washington: Society for Applied Anthropology).

DRUCKER-Brown, Susan (ed.)
1982 *Malinowski in Mexico: The Economics of a Mexican Market System*, by Bronislaw Malinowski and Julio de la Fuente (London: Routledge y Kegan Paul, Original edition: Mexico, 1957).

DZIDZIENYO, Anani
1979 'The position of blacks in Brazilian society', en A. Dzidzienyo y Lourdes Casal, *The Position of Blacks in Brazilian and Cuban society*, pp. 2-11 (London: Minority Rights Group).

ELLEN, Roy
1986 'What Black Elk left unsaid: on the illusory images of Green primitivism', *Anthropology Today* 2(6): 8-13.

ELSASS, Peter
1992 *Strategies for Survival: The Psychology of Cultural Resilience in Ethnic Minorities* (New York: New York University Press).

ELTIS, David
1987 *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade* (Oxford: Oxford University Press).

EPSTEIN, A.L.
1978 *Ethos and Identity* (London: Tavistock).

ERIKSEN, Thomas Hylland
1991 'The cultural contexts of ethnic differences', *Man* 26(1): 127-44.
1993 *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives* (London: Pluto Press).

ESCOBAR, Arturo
1992a 'Culture, economics, and politics in Latin American social movements theory and research', en Arturo Escobar y Sonia Alvarez (eds) *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy*, pp. 62-85 (Boulder: Westview Press).
1992b 'Culture, practice and politics: anthropology and the study of social movements', *Critique of Anthropology* 12(4): 395-432.

ESCOBAR, Arturo y Alvaro Pedrosa (eds)
1996 *Pacífico: ¿desarrollo o biodiversidad? Estado, capital y movimientos sociales en el Pacífico colombiano* Bogotá: CEREC.

ESCOBAR, Arturo y Sonia E. Alvarez (eds)
1992 *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy, and Democracy*, (Boulder: Westview Press).

FERNANDEZ, Florestan
1969 *The Negro in Brazilian Society*, translated from the Portuguese by J.D. Skiles, A. Brunel y A. Rothwell and editado by Phyllis Eveleth (New York: Colombia University Press).

FERNANDES, Florestan
1979 'The Negro in Brazil: twenty-five years later', en M. Margolies and W. Carter (eds) *Brazil: Anthropological Perspectives,* pp. 96-114 (New York: Columbia University Press).

FIELD, Les W.
1994 'Who are the Indians?: reconceptualizing indigenous identity, resistance and the role of social science in Latin America'. *Latin American Research Review* 29(3): 237-48).

FINDJI, María Teresa
1992 'From resistance to social movement: the Indigenous Authorities Movement in Colombia', en Arturo Escobar and Sonia Alvarez (eds) *The Making of Social Movements in Latin America: Identity, Strategy and Democracy,* pp. 112-33 (Boulder: Westview Press).

FISHER, William H.
1994 'Megadevelopment, environmentalism, and resistence: the institutional context of Kayapó indigenous politics in central Brazil', *Human Organization* 53(3): 220-32.

FONER, Laura y Eugene Genovese (eds)
1969 *Slavery in the New World: A reader in Comparative History* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall Inc.).

FONTAINE, Pierre-Michel
1980 'The political economy of Afrolatin America', *Latin American Research Review* 15(2): 111-41.
1981 'Transnational relations and racial mobilisation: emerging black movements in Brazil', en John F. Stack (ed.), *Ethnic Identities in a Transnational World,* pp. 141-62 (Wesport: Greenwood Press).

FOSTER, George
1967 *Tzintzuntzan: Mexican Peasants in a Changing World* (Boston: Little, Brown and Company).

FOWERAKER, Joe
1995 *Theorising Social Movements* (London: Pluto Press).

FRANCO, Jean
1967 *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist* (London: Pall Mall Press).

FRANKENBERG, Ruth
1993 *White Women, Race Matters: The Social Construction of Whiteness* (London: Routledge).

FREELAND, Jane
1995 'Nicaragua', en Minority Rights Group (ed.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today.* pp. 181-201 (London: Minority Rights Group).

FREYRE, Gilberto
1951 *Brazil: An Interpretation* (New York: Alfred Knopf).
1959 *New World in the Tropics: The Culture of Modern Brazil* (New York: Alfred Knopf).
FRIEDEMANN, Nina de
1984 'Estudios de negros en la antropología colombiana', en Jaime Arocha y Nina Friedemana (eds) *Un siglo de investigación en Colombia*, pp. 507-72 (Bogotá: Etno).
FRIEDEMANN, Nina de y Jaime Arocha
1986 *De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia* (Bogotá: Planeta).
1995 'Colombia', en Minority Rights Group (ed.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today*, pp. 47-76 (London: Minority Rights Group).
FRIEDLANDER, Judith
1975 *Being Indian in Hueyapan: A Study of Forced Identity in Contemporary Mexico* (New York: St Martins Press).
GARCÍA Canclini, Néstor
1989 *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
GIDDENS, Anthony
1976 *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (London: Hutchinson).
1987 *Social Theory and Modern Society* (Cambridge: Polity Press).
1990 *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press).
GILLIN, John
1951 *The Culture of Security in San Carlos: A Study of a Guatemalan Community of Indians and Ladinos* (New Orleans: Middle American Research Institute, Tulane University).
GILROY, Paul
1982 'Steppin' out of Babylon: race, class and autonomy', en The Centre for Contemporary Cultural Studies (ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70s Britain,* pp. 276-314 (London: Hutchinson and CCCS, Birmingham University).
1987 *'There Ain't no Black in the Union Jack': The Cultural Politics of Race and Nation* (London: Hutchinson).
1993a *The Black Atlantin: Modernity and Double Consciousness* (London: Verso).
1993b *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures* (London: Serpent's Tail).
GLAZER, Nathan and Daniel Moynihan (eds)
1975 *Ethnicity: Theory and Experience* (Cambridge: Harvard University Press).

GOLDBERG, D.
1993 *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning* (Oxford: Blackwell).
GONZÁLEZ, Lélia
1985 'The Unified Black Movement: a new stage in black political mobilization', en Pierre-Michel Fontaine (ed.), *Race, Class and Power in Brazil,* pp. 120-34 (Los Angeles: Center for Afro-American Studies, University of California).
GONZÁLEZ Casanova, Pablo
1971 *La sociología de la explotación* (México: Siglo XXI).
GOSE, Peter
1984 *Deathly Waters and Hungry Mountains: Agrarian Ritual and Class Formation in an Andean Town* (Toronto: University of Toronto Press).
GOSNER, Kevin and Arij Ouweneel (eds.)
1996 *Indigenous Revolts in Chiapas and the Andean Highlands* (Amsterdam: CEDLA).
GRAHAM, Richard
1970 'Brazilian slavery: a review', *Journal of Social History* 3: 431-53).
GRAHAM, Richard (ed.)
1990 *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940* (Austin: Texas).
GRIESHABÈR, Erwin P.
1979 'Hacienda-Indian community relations and Indian acculturation: an historiographical essay', *Latin American Research Review* 14(3): 107-28.
GROS, Christian
1991 *Colombia indígena: identidad cultural y cambio social* (Bogotá: CEREC).
1994 'Noirs, indiennes, créoles en Amérique Latine et aux Antilles', *Cahiers des Amériques Latines* 17: 53-64.
GUSS, David
1996 '*Cimarrones,* theater, and the state', en Jonathan D. Hill (ed.), *Rithinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past,* pp. 180-92 (Urbana: University of Illinois Press).
GUY, Donna
1991 *Sex and Danger in Buenos Aires: Prostitution, Family, and nation in Argentina* (Lincoln: University of Nebraska Press).
HALE, Charles
1984 'Political and social ideas in Latin America', en Leslie Bethel (ed.), *The Cambridge History of Latin America,* vol. 4, pp. 367-442 (Cambridge: Cambridge University Press).

HALE, Charles
1994 *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaragua State, 1894-1987* (Stanford: Stanford University Press).
HALL, Stuart
1980 'Race, articulation and societies structured in dominance', en UNESCO (ed.), *Sociological Theories: Race and Colonialism,* pp. 305-46 (París: UNESCO).
1991 'The local and the global: globalization and ethnicity', en Anthony King (ed.), *Culture, Globalization and the World-System,* pp. 19-40 (London: Macmillan).
1992a 'The question of cultural identity', en Stuart Hall, David Held and Tony McGrew (eds) *Modernity and its Futures,* pp. 273-325 (Cambridge: Polity Press).
1992b 'The West and the Rest: discourse and power', en S. Hall and B. Gieben (eds) *Formations of Modernity,* pp. 275-332 (Milton Keynes: Open University Press).
HALL, Stuart, David held and Tony McGrew (eds)
1992 *Modernity and is Futures* (Cambridge: Polity Press).
HALPERÍN Donghi, Tulio
1987 'Economy and society', en Leslie Bethell (ed.), *Spanish America after Independence, c. 1820-c. 1870.* pp. 1-47 (Cambridge University Press).
HANCHARD, Michael
1994 *Orpheus and Power: the* Movimento Negro *of Rio de Janeiro and São Paulo, Brazil, 1945-1988* (Princeton: Princeton University Press).
HANNERZ, Ulf
1980 *Exploring the City: Enquiries toward an Urban Anthropology* (New York: Columbia University Press).
HANSON, Allan
1989 The making of the Maori: culture invention and its logic', *American Anthropologist* 91(4): 890-902.
1991 'Reply to Langdon, Levine and Linnekin', *American Anthropologist* 93(2): 449-50.
HARRIS, Marvin
1952 'Race and class in Minas Velhas, a community in the mountain region of Central Brazil', en Charles Wagley (ed.), *Race and Class in Rural Brazil,* pp. 47-81 (Paris: UNESCO).
1970 'Referential ambiguity in the calculus of Brazilian racial terms', *Southwestern Journal of Anthropology* 27: 1-14.
1974 *Patterns of Race in the Americas* (New York: Norton Library).
HARRIS, Olivia
1995a 'The coming of the white people: reflections on the mythologisation of history en Latin America', *Bulletin of Latin American Research* 14(1): 9-24.

HARRIS, Olivia
1995b ‘Ethnic identity and market relations: Indians and mestizos in the Andes’, en Brooke Larson, Olivia Harris and Enrique Tandeter (eds) *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Cossroads of History and Anthropology,* pp. 351-90 (Durham:Duke University Press).

HARVEY, David
1989 *The Condition of Postmodernity* (Oxford: Blackwell).

HASENBALG, Carlos
1979 *Discriminação e desigualdades raciais no Brazil,* translated from the English PhD thesis by Patrick Burglin (Río de Janeiro: Graal).
1985 ‘Race and Socioeconomic inequalities in Brazil’, en Pierre-Michel Fontaine (ed.), *Race, Class and Power in Brazil,* pp. 25-41 (Los Angeles Center for Afro-American Studies, University of California).

HASTRUP, Kirsten y Peter Elsass
1990 ‘Anthropological advocacy: a contradiction in terms’, *Current Anthropology* 31(3): 301-11.

HECHTER, Michael
1975 *Internal Colonialism: The Celtic Fringe in British National Development, 1536-1966* (London: Routledge and kegan Paul).

HELG, Aline
1995 *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).

HEMMING, John
1987 ‘Indians and the frontier’, en Leslie Bethel (ed.), *Colonial Brazil,* pp. 145-89 (Cambridge: Cambridge University Press).

HENDRICKSON, Carol
1991 ‘Images of the Indian in Guatemala: the role of indigenous dress in Indian and ladino constructions’, en Greg Urban and Joel Sherzer (eds) *Nation-States and Indians in Latin America,* pp. 286-306 (Austin: University of Texas Press).

HENFREY, Colin
1981 ‘The hungry imagination: social formation, popular culture and ideology in Bahia’, en Simon Mitchell (ed.), *The Logic of Poverty: The Case of the Brazilian North East,* pp. 58-108 (London: Routledge and Kegan Paul).

HERSKOVITS, Melville
1966 *The New World Negro,* edited by Frances Herskovits (London: Indiana University Press).

HEWITT de Alcántara, Cynthia
1984 *Anthropological Perspectives on Rural Mexico* (London: Routledge and Kegan Paul).

HEUMANN, Gad (ed.)
1986 *Out of the House of Bondage Runaways, Resistance and Maronnage in Africa and the New World* (London: Frank Cass).

HILL, Jonathan D. (ed.)
1988 *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past* (Urbana: University of Illinois Press).
1996 *History, Power, and Identity: Ethnogenesis in the Americas, 1492-1992* (Iowa City: University of Iowa Press).

HOBSBAWM, Eric y Terence Range (eds)
1983 *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press).

HODGEN, Margaret
1964 *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvannia Press).

HOETINK, Harry
1969 'Race relations in Curaçao and Surinam', en Laura Foner and Eugene Genovese (eds) *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History,* pp. 178-88 (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).

HOOKS, Bell
1981 *Ain't l a Woman? Black Women and Feminism* (London: Pluto Press).
1991 *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (London: Turnaround Press).

HORSMAN, Reginald
1981 *Manifest Destiny: The Origins of American Racial Anglo-Saxonism* (Cambridge: Harvard University Press).

HOWE, James
1991 'An ideological triangle: San Blas Kuna culture, 1915-1925', en Greg Urban and Joel Sherzer (eds) *Nation-States and Indians in Latin America,* pp. 19-52 (Austin: University of Texas Press).

HUGH-Jones, Stephen
1989 'Waríbi and the white men: history and myth in northwest Amazonia', en Elizabeth Tonkin, Maryon McDonald and Malcolm Chapman (eds) *History and Ethnicity,* pp. 53-70 (London: Routledge).

HULME, Peter
1986 *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797* (London: Methuen).

HYAM, Ronald
1990 *Empire and Sexuality: The British Experience* (Manchester: Manchester University Press).

IANNI, Octavio
1966 *Raças e clases sociais no Brazil* (Rio de Janeiro: Civilização Brasileira).
1972 'Race and class in Latin America', en A.H. Richmond (ed.), *Readings in Race and Ethnic Relations,* pp. 237-56 (Oxford: Pergamon).

IRELAND, Rowan
1992 *Kingdom's Come: Religion and Politics in Brazil* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press).

ISBELL, Billie Jean
1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village* (Austin: Institute of Latin American Studies, University of Texas).

JACKSON, Jean
1991 'Being and becoming an indian in the Vaupés', en Greg Urban and Joel Sherzer (eds) *Nation-States and Indians in Latin America,* pp. 131-55 (Austin: University of Texas Press).
1995 'Culture, genuine and spurious: the politics of Indianness in the Vaupés, Colombia', *American Ethnologist* 22(1): 3-27.

JAMESON, Fredric
1991 *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press).

JARAMILLO Uribe, Jaime
1968 *Ensayos sobre historia social colombiana.* vol. 1. *La sociedad neogranadina* (Bogotá: Universidad Nacional).

JAULIN, R.
1970 *La paix blanche: introduction à l'étnocide* (Paris: Editions du Seuil).

JONES, E.L.
1981 *The European Miracle: Environments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia* (Cambridge: Cambridge University Press).

JORDAN, Winthrop
1969 'American chiaroscuro: the status and definition of mulattoes in the British colonies', en Laura Foner and Eugene Genovese (eds) *Slavery in the New World: A Reader in Comparative History,* pp. 189-201 (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).
1977 *White over Black: American Attitudes towards the Negro, 1550-1812* (New York: Norton).

KAY, Cristobal
1989 *Latin American Theories of Development and Underdevelopment* (London: Routledge).

KEARNEY, Michael
1996 'Indigenous ethnicity and mobilization in Latin America', *Latin American Perspectives,* special issue on Ethnicity and Class in Latin America, 23(2): 5-16.
KEITH, Michael and Malcolm Cross
1993 'Racism and the postmodern city', en Michael Keith and Malcolm Cross (eds) *Racism, the City, and the State,* pp. 1-30 (London: Routledge).
KIZCA, John
1995 'Recent books on ethnohistory and ethnic relations in colonial Mexico', *Latin American Research Review* 30(3): 239-53.
KLEIN, Herbert
1986 *African Slavery in Latin America and the Caribbean* (Oxford: Oxford University Press).
KLOOSTERMAN, Jeanette
1996 'The *cabildo* of the *resguardo* Muellamués (South-Colombia): between disappearance and resurrection', en Ton Salman (ed.), *The Legacy of the Disinberited. Popular Culture in Latin America: Modernity, Globalization, Hybridity and Authenticity,* p.. 113-35 (Amsterdam: CEDLA).
KNIGHT, Alan
1990 'Racism, revolution and *indigenismo* in Mexico, 1910-1940', en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America,* pp. 71-113 (Austin: Univesity of texas Press).
KNOWLES, C. y S. Mercer
1992 'Feminism and antiracism: an exploration of the political possibilities', en J. Donald and A. Rattansi (eds) *'Race', Culture and Difference,* pp. 104-25 (London: Sage).
KUHN, Thomas
1970 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
KUPER, Leo y M.G. Smith (eds)
1969 *Pluralism in Africa* (Berkeley: University of California Press).
LANDRY, Donna y Gerald MacLean
1993 *Materialist Feminisms* (Oxford: Blackwell).
LANGDON, E. Jean Matteson y Gerhard Baer (eds)
1992 *Portals of Power: Shamanism in South America* (Albuquerque: University of New Mexico Press).
LARSON, Brooke, Olivia Harris y Enrique Tandeter (eds)
1995 *Ethnicity, Markets and Migration in the Andes: At the Crossroads of History and Anthropology* (Durham: Duke University Press).

LEWIS, Oscar
1951 *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied* (Urbana: University of Illinois).

LIEBERMAN, Leonard y Reynolds, Larry T. (eds)
1996 'Race: the deconstruction of a scientific concept', en L.T. Reynolds and L. Lieberman (eds) *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in his Ninetieth Year,* pp. 142-73 (Dix Hills, NY: General Hall Inc.).

LIMA, Antonio Carlos de Souza
1991 'On indigenism and nationality in Brazil', en Greg urban and Joel Sherzer (eds) *Nation-States and Indians in Latin America,* pp. 236-58 (Austin: University of Texas Press).

LINGER, Daniel Touro
1992 *Dangerous Encounters: Meanings of Violence in a Brazilian City* (Stanford: Stanford University Press).

LOCKHART, James y Stuart Schwartz
1983 *Early Latin America* (Cambridge: Cambridge University Press).

LOMBARDI, John V.
1974 'Comparative slave systems in the Americas: a critical review', en Richard Graham and Peter Smith (eds) *New Approaces to Latin American History,* pp. 156-74 (Austin: University of Texas Press).

LONG. Norman
1977 *An Introduction to the Sociology of Rural Development* (London: Tavistock).

LYONS, Andrew
1996 'The Neotenic career of M.F. Ashley Montagu', en L.T. Reynolds and L. Lieberman (eds) *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in his Ninetieth Year,* pp. 3-22 (Dix Hills, NY: General Hall Inc.).

MacDONALD, John y Leatrice MacDonald
1978 'The black family in the Americas: a review of the literature', *Sage Race Relations Abstracts* 3(1): 1-42.

McCAA, Robert
1984 '*Calidad,* class and marriage in colonial Mexico: the case of Parral, 1780-1790', *Hispanic American Historical Review* 64(3): 477-501.

McCLINTOCK, Anne
1993 'Family feuds: gender, nationalism and the family', *Feminist Review* 44: 61-80.

McGARRITY, Gayle y Osvaldo Cárdenas
1995 'Cuba', en Minority Rights Group (ed.), *No Longer Invisible: Afro-Latin Americans Today.* pp. 77-108 (London: Minority Rights Group).

MALLON, Florencia E.
1992 'Indian communities, political cultures and the state in Latin America, 1780-1990', *Journal of Latin American Studies,* 24, *Quincentenary Supplement:* 35-53.

MANUEL, Peter
1995 *Caribbean Currents: Caribbean Music from Rumba to Reggae* (Philadelphia: Temple University Press).

MARABLE, Manning
1995 *Beyond Black and White* (London: Verso).

MARCUS, George y Michael Fischer
1986 *Anthropology as Cultural Critique* (Chicago: University of Chicago Press).

MARTINEZ-Alier, Verena
1989 [1974] *Marriage, Colour and Class in Nineteenth-Century Cuba: A Study of Racial Attitudes and Sexual Values in a Slave Society* (Ann Arbor: University of Michigan Press).

MASON, Peter
1990 *Deconstructing America: Representations of the Other* (London: Routledge).

MAYR, Ernst
1982 *The Growth of Biological Thought: Diversity, Evolution and Inheritance* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

MEEK, Ronald
1976 *Social Science and the Ignoble Savage* (Cambridge: Cambridge University Press).

MERCHANT, Carol
1983 *The Death of Nature: Women, Ecology and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper and Row).

MINTZ, Sidney y Richard Price
1976 *An Anthropological Approach to the Afro-American Past: A Caribbean Perspective* (Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues).

MITCHELL, J. Clyde
1956 *The Kalela Dance: Aspects of Social Relationships among Urban Africans in Northern Rhodesia* (Manchester: Manchester University Press for the Rhodes-Livingstone Institute).

MÖRNER, Magnus
1967 *Race Mixture in the History of Latin America* (Boston: Little Brown).

NASH, June
1995 'The reassertion of indigenous identity: Mayan responses to state intervention in Chiapas', *Latin American Research Review* 30(3): 7-41.

NASH, Manning

1958 *Machine Age Maya: The Industrialization of a Guatemalan Community* (Mensha. Wis.: American Anthropological Association).

1970 'The impact of mid-nineteenth century economic change upon the indians of Middle America', en Magnus Mörner (ed.), *Race and Class in Latin America.* pp. 170-83 (New York: Columbia University Press).

NOGUEIRA, Oracy

1955 'Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem', en *Annais do XXXVI Congresso Internacional de Americanistas,* pp. 409-34 (São Paulo: Editora Anhembí).

OMI, Michael y Howard Winant

1986 *Racial Formation in the USA from the 1960s to the 1980s* (New York: Routledge).

ORTIZ, Fernando

1973 [1906] *Hampa afrocubana: los negros brujos* (Miami: Ediciones Universal).

1984 *Ensayos etnográficos,* edited by Miguel Barnet and Angel Fernández (Havana: Editorial de Ciencias Sociales).

PAGDEN, Anthony

1982 *The Fall of Natural man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press).

1993 *European Encounters with the New World* (New Haven: Yale University Press).

PAINE, Robert (ed.)

1985 *Advocacy and Anthropology* (St Johns: Memorial University of Newfoundland).

PALMIÉ, Stephan

1995 'Against syncretism: "Africanizing" and "Cubanizing" discourses in North American òrìsà worshi', en Richard Fardon (ed.), *Counterworks: Managing the Diversity of Knowledge,* pp. 73-104 (London: Routledge).

PARKER, A., M. Russo, D. Sommer y P. Yeager (eds)

1992 *Nationalisms and Sexualities* (London: Routledge).

PIERSON, Donald

1942 *Negroes in Brazil: A Study of Race Contact at Bahía* (Chicago: CHICAGO University Press).

PIETERSE, J. Nederveen

1992 *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture* (New Haven: Yale University Press).

PINEDA Camacho, Roberto

1984 'La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano, 1850-1950', en Jaime Arocha and Nina de Friedemann (eds) *Un siglo de investigación social la antropología colombiana,* pp. 197-251 (Bogotá: Etno).

PLATT, Tristan

1993 'Simón Bolívar, the sun of justice and the Amerindian virgin - Andean conceptions of the *patria* in nineteenth-century Potosí', *Journal of Latin American Studies* 25(1): 159-85.

1995 'Ethnic calendars and market interventions among the *ayullus* of Lipes during the nineteenth century', en Brooke Larson, Olivia Harris and Enrique Tandeter (eds) *Ethnicity, Markets, and Migration in the Andes: As the Crossroads of History and Anthropology,* pp. 259-96 (Durham: Duke University Press).

POOLE, Deborah y Gerardo Enrique

1991 'The new chroniclers of Peru: US scholars and their "Shining Path" of peasant rebellion', *Bulletin of Latin American Research* 10(2): 133-91.

PRESCOTT, Laurence E.

1985 'Jorge Artel frente a Nicolás Guillén: dos poetas mulatos ante la poesía negra hispanoamericana', en Raymond L. Williams (ed.), *Ensayos de Literatura Colombiana,* pp. 129-36 (Bogotá: Plaza y Janes).

PRICE, Richard

1979 'Introduction' and 'Afterword', en Richard Price (ed.), *Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas,* pp. 1-30 y 417-31. 2da. ed. (Garden City, NY: Anchor Books).

1983 *First Time: The Historical Vision of an Afro-American People* (Baltimore: Johns Hopkins and incorporation into the nation: female migrants as domestic servants in southern Peru", *Environment and Planning D: Society and Space* 8: 279-93.

RAPPAPORT, Joanne

1990 *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Cambridge: Cambridge University Press).

1994 *Cumbe Reborn: An Andean Ethnography of History* (Chicago: University of Chicago Press).

REDFIELD, Robert

1930 *Tepoztlán: A Mexican Village* (Chicago: University of Chicago Press).

1956 'The Relations between Indians and ladinos in Agua Escondida. Guatemala', *América Indígena* 16: 253-76.

REILY, Suzel Ana
1994 'Macunaíma's music: national identity (ed.), *Ethnicity. Identity and Music: The Musical Construction of Place,* pp. 71-96 (Oxford: Berg).

RENARD, Marie-Christine
1994 'Le Chiapas est aussi le Mexique: neo-zapatisme et changement politique', *Cabiers des Amériques Latines* 17: 5-23.

REX, John
1986 'Class analysis: a Weberian approach', en John Rex and David Mason (eds) *Theories of Race and Ethnic Relations,* pp. 64-83 (Cambridge: Cambridge University Press).

REYNOLDS, Larry T y Leonard Liebermann (eds)
1996 *Race and Other Misadventures: Essays in Honor of Ashley Montagu in his Ninetieth Year* (Dix Hills, NY: General Hall Inc.).

RIVERA Cusicanqui, Silvia
1993 'Anthropology and society in the Ande: themes and issues', *Critique of Anthropology* 13(1): 77-96.

ROBERTS, Bryan
1974 'The interrelationships between city and provinces in Peru and Guatemala', Wayne Cornelius and Felicity Trueblood (eds) *Anthropological Perspectives on Latin American urbanization,* pp. 207-36 (Beverley Hills: Sage).

ROBERTS, John Storm
1979 *The Latin Tinge: The Impact of Latin American Music on the United States* (New York: Oxford University Press).

ROSTAS, Susanna y André Droogers (eds)
1993 *The Popular Use of Popular Religion in Latin America* (Amsterdam: CEDLA).

ROUT, Leslie
1976 *The African Experience in Spanish America: 1502 to the Present Day* (Cambridge: Cambridge University Press).

RUSSEL-Wood, A.J.R.
1982 *The Black Man in Slavery and Freedom in Colonial Brazil* (London: St Antony's College and Macmillan).

SAHLINS, Marshal
1993 'Goodbye to tristes tropes: ethnography in the context of modern world history', *Journal of Modern History* 65: 1-25.

SAID, Edward
1985 *Orientalism Western Concepts of the Orient* (Harmondsworth: Penguin).

SANJEK, Roger
1971 'Brazilian racial terms: some aspects of meaning and learning', *American Anthropologist* 73: 1126-44.

SAUNDERS, A.C. de C.M.

1982 *A Social History of Black Slaves and Freedmen in Portugal, 1441-1555* (Cambridge: Cambridge University Press).

SCHERRER, Christian P.

1994 'Regional autonomy in Eastern Nicaragua (1990-1994)', en W.J. Assies and A.J. Hoekema (eds) *Indigenous Peoples' Experiences with Self- Government,* pp. 109-48 (Amsterdam: IWGIA and the University of Amsterdam).

SCHRYER, Frans J.

1990 *Ethnicity and Class Conflict in Rural Mexico* (Princeton University Press).

SCHWARZ, Roberto

1992 *Misplaced Ideas: Essays on Brazilian Culture,* edited and with an introduction by John Gledson (London: Verso).

SEED, Patricia

1982 'Social dimensions of race: Mexico City, 1753', *Hispanic American Historical Review* 62(4): 569-606.

SILVA, Nelson do Valle

1985 'Updating the cost of not being white in Brazil', en Pierre-Michel Fontaine (ed.), *Race, Class and Power in Brazil*', pp. 42-55 (Los Angeles Center for Afro-American Studies, University of California).

SKIDMORE, Thomas

1972 'Towards a comparative analysis of race relations since abolition in Brazil and the United States', *Journal of Latin American Studies* 4(1): 1-28.

1974 *Black into White: Race and Nationality in Brazilian Thought* (New York: Oxford University Press).

1993 'Bi-racial USA vs. multi-racial Brazil: is the contrast still valid?', *Journal of Latin American Studies* 25: 373-86.

SMEDLEY, Audrey

1993 *Race in North America: Origins and Evolution of a World View* (Oxford: Westview).

SMITH, Carol A. (ed.)

1990 *Guatemalan Indians and the State, 1540-1988* (Austin: University of Texas Press).

SMITH, M.G.

1965 *The Plural Society in the British West Indies* (Berkeley: University of California Press).

SOLAÚN, Mauricio y Sidney Kronus

1973 *Discriminations With-out Violence: Miscegenation and Racial Conflict in Latin America* (New York: John Wiley and Sons).

SOLOMOS, John
1986 'Varieties of Marxist conceptions of "race", class and the state: a critical analysis', en John Rex and David Mason (eds) *Theories of Race and Ethnic Relations,* pp. 84-109 (Cambridge: Cambridge University Press).
1989 *Race and Racism in Contemporary Britain* (London: Routledge).

STAVENHAGEN, Rodolfo
1975 *Social Classes in Agrarian Societies* (Garden City, NY: Anchor Books).
1996 *Ethnic Conflicts and the Nation-State* (Houndsmills: Macmillan; New York: St Martins Press).

STEPAN, Nancy
1982 *The Idea of Race in Science: Great Britain, 1800-1950* (London: Macmillan).
1991 *'The Hour of Eugenics': Race, Gender and Nation in Latin America* (Ithaca: Cornell University Press).

STERN, Steve J. (ed.)
1987 *Resistance, Rebellion and Consciousness in the Andean Peasant World, 18th Centuries* (Madison: University of Wisconsin Press).

STOCKING, George
1982 *Race, Culture and Evolution: Essays on the History of Anthropology* (2nd edn. Chicago: Chicago University Press).

STONE, John
1979 'Introduction: internal colonialism in comparative perspective'. *Ethnic and Racial Studies* 2(3): 253-9.

STUTZMAN, Ronald
1981 *'El mestizaje:* an all-inclusive ideology of exclusion', en Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformation and Ethnicity in Modern Ecuador,* pp. 45-94 (Urbana: University of Illinois Press).

TANNENBAUM, Frank
1948 *Slave and Citizen: The Negro in the Americas* (New York: Vintage Books).

TAUSSIG, Michael
1980 *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press).
1987 *Shamanism, Colonialism and the Wild Man: A Study in Terror and Healing* (Chicago: Chicago University Press).

TAX, Sol
1942 'Ethnic relations in Guatemala', *América Indígena,* 2(4): 43-8.
1953 *Penny Capitalism: A Guatemalan Indian Economy* (Washington: Smithsonian Institution).

TAX, Sol and Robert Hinshaw
1970 'Panajachel a generation later', en Walter Goldschmidt and Harry Hoijer (eds) *The Social Anthropology of Latin America: Essays in Honor of Ralph Leon Beals,* pp. 175-98 (Los Angeles: Latin American Center, University of California).

TOPLIN, Robert
1981 *Fredom and Prejudice: The Legacy of Slavery in the USA and Brazil* (Westport: Greenwood Press).

TOPLIN, Robert B.
1971 'Reinterpreting comparative race relations: the United States and Brazil', *Journal of Black Studies,* 2(2): 135-56.

TREECE, David
1999 'Indigenous peoples in the Brazilian Amazon and the expansion of the economic frontier', en David Goodman and Anthony Hall (eds) *The Future of Amazonia: Destruction or Sustainable Development?,* pp. 264-87 (London: Macmillan).

TUMIN, Melvin
1952 *Caste in a Peasant Society* (Princeton: Princeton University Press).

TURNER, Bryan (ed.)
1990 *Theories of Modernity and Postmodernity* (London: Sage).

TURNER, Terence
1991 'Representing, resisting, rethiking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness', en George Stocking (ed.), *Colonial Situations: Essays on the Contextualization of Ethnographic Knowledge,* pp. 285-313 (Madison: University of Wisconsin Press).
1992 'Defiant images: the Kayapo appropriation of video', *Anthropology Today* 8(6): 5-16.

URBAN, Greg y Joel Sherzer (eds)
1991a *Nation-States and Indians in Latin America* (Austin: University of Texas Press).

URBAN, Greg y Joel Sherzer
1991b 'Introduction: Indians, nation-states, and culture', en Greg Urban and Joel Sherzer (eds) *Nation-States and Indians in Latin America,* pp. 1-18 (Austin: University of Texas Press).

Van den BERGHE, Pierre
1967 *Race and Racism* (New York: John Wiley and Sons).
1974a 'Ethnic terms in Peruvian social science literature', en Pierre van den Berghe (ed.), *Class and Ethnicity in Peru,* pp. 12-22 (Leiden: E.J. Brill).
1974b 'Introduction' en Pierre van den Berghe (ed.), *Class and Ethnicity in Peru,* pp. 1-11 (Leiden: E.J. Brill).

Van den BERGHE, Pierre
1975 'Ethnicity and class in highland Peru', en Leo Despres (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies,* pp. 71-85 (The Hague: Mouton).

VARESE, Stefano
1996 'The ethnopolitics of Indian resistance in Latin America', *Latin American Perspectives* 23(2): 58-71.

VILAS, Carlos M.
1989 *State, Class and Ethnicity in Nicaragua* (Boulder: Lynne Rienner).

WADE, Peter
1986 'Patterns of race in Colombia', *Bulletin of Latin American Research* 5(2): 1-19.
1993a *Blackness and Race Mixture: The Dynamics of Racial Identity in Colombia* (Baltimore: Johns Hopkins University Press).
1993b ' "Race", Nature and Culture', *Man* 28(1):1-18.
1995a 'The cultural politics of blackness in Colombia', *American Ethnologist* 22(2): 342-58.
1995b 'Black music and cultural syncretism in Colombia', en Darién J. Davis (ed.), *Slavery and Beyond: The African Impact on Latin America and the Caribbean,* pp. Wade, Peter (n.d.) 'Music, blackness and national identity: three moments in Colombian history'. *Popular Music*, in press.
2000 *Music, race and nation:* música tropical *en Colombia.* Chicago: University of Chicago Press.

WAGLEY, Charles (ed.)
1952 *Race and Class in Rural Brazil* (Paris: UNESCO).

WATANABE, John
1995 'Unimagining the Maya: anthropologists, others and the inescapable hubris of authorship', *Bulletin of Latin American Research* 14(1): 25-46.

WEINER, Michael
1995 'Discourses of race, nation and empire in pre-1945 Japan', *Ethnic and Racial Studies,* 18(3): 433-56.

WETHERELL, Margaret y Jonathan Potter
1992 *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation* (London: Harvester Wheatsheaf).

WHITTEN, Norman
1965 *Class, Kinship and Power in an Ecuadorian Town* (Stanford: Stanford University Press).
1975 'Jungle Quechua ethnicity: an Ecuadorian case study', en Leo Despres (ed.), *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies,* pp. 41-69 (The Hague: Mouton).

WHITTEN, Norman
1976 *Sacha Runa Ethnicity and Adaptation of Ecuadorian Jungle Quichua* (Urbana: University of Illinois Press).
WHITTEN, Norman (ed.)
1981a *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).
WHITTEN, Norman
1981b 'Introduction', en Norman E. Whitten (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador,* pp. 1-44 (Urbana: University Of Illinois Press).
1985 *Sicuanga Runa: The Other Side of Development in Amazonian Ecuador* (Urbana: University of Illinois Press).
1986 [1974]) *Black Frontiersmen: A South American Case.* (2nd edn Prospect Heights, Illinois: Waveland Press).
WHITTEN, Norman y Nina de Friedemann
1974 'La cultura negra del litoral ecuatoriano y colombiano: un modelo de adaptación étnica', *Revista Colombiana de Antropología* 17: 75-115.
WHITTEN, Norman y John Szwed
1970 'Introduction', en Norman Whitten and John Szwed (eds) *Afro-American Anthropology: Contemporary Perspectives,* pp. 23-53 (new York: Free Press).
WHITTEN, Norman y Arlene Torres
1992 'Blackness in the Americas', *NACLA Report on the Americas* 15(4): 16-22.
WILLIAMS, Brackette
1989 'A class act: anthropology and the race to nation across ethnic terrain', *Annual Review of Anthropology* 18: 401-44.
1991 *Stain on my Name, War in my Veins: Guayana and the Politics of Cultural Struggle* (Furham: Duke University Press).
WILLIAMS, Raymond
1988 *Keywords* (London: Fontana).
WILSON, Richard
1995a *Maya Resurgence in Guatemala: Q'echi' Experiences* (Norman: University of Oklahoma Press).
1995b 'Shifting frontiers: historical transformations of identities in Latin America', *Bulletin of Latin American Research* 14(1): 1-8
WINANT, Howard
1992 'Rethinking race in Brazil', *Journal of Latin American Studies* 24: 173-92.
1993 'Difference and inequality: postmodern racial politics in the United States', en M. Cross and M. Keith (eds) *Racism, the City and the State,* pp. 108-27 (London: Routledge).

WOLF, Eric
1955 'Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion', *American Anthropologist* 57: 452-71.

WOLPE, Harold
1975 'The theory of internal colonialism: the South African case'. En I. Oxaal, T. Barnett and D. Booth (eds) *Beyond the Sociology of Development,* pp. 229-52 (London: Routledge and Kegan Paul).

WRIGHT, Winthrop
1990 *Café con Leche: Race Class and National Image in Venezuela* (Austin: University of Texas Press).

YOUNG, Robert
1995 *Colonial Desire: Hybridity in Theory. Culture and Race* (London: Routledge).

YUVAL-Davis, Nira y Floya Anthias (eds)
1989 *Woman-Nation-State* (London: Macmillan).

ZAMOSC, Leon
1994 'Agrarian protest and the Indian movement in the Ecuadorian highlands', *Latin American Research Review* 29(3): 37-68.

ZANOTTA Machado, Lia
1994 'Indigenous communitarianism as a critique of modernity and its juridical implications', en W.J. Assies and A.J. Hoekema (eds) *Indigenous Peoples' Experiences with Self-Gobernment,* pp. 73-91 (Amsterdam: IWGIA and the University of Amsterdam).

En toda América Latina, y por supuesto, alrededor del mundo, las identidades raciales y étnicas se vuelven progresivamente más significativas para las minorías y las mayorías, los gobiernos y las organizaciones no gubernamentales. Los temas relacionados con la raza y la etnicidad adquieren mayores dimensiones, aunque alguna vez fueron considerados en declive y destinados a la disolución debido a la modernización política y económica. Los pueblos nativos y los descendientes de los esclavos africanos (que son el centro de atención de este libro) han formado organizaciones y movimientos sociales que apelan a una variedad de reformas de los derechos territoriales y políticos, de la autonomía cultural y, en algunos casos, simplemente del derecho a la vida. En algunos casos, los gobiernos han adoptado medidas políticas, incluso reformas constitucionales, que reconocen la composición multiétnica de sus naciones y acuerdan ciertos derechos especiales de grupo, con lo cual se alejan del clásico nacionalismo basado en la ciudadanía homogénea, según la cual cada quien era igual ante el Estado.

En este libro se examinan las diferentes formas de entender estos temas a lo largo de los años. Más que una simple descripción de la actual situación en sus muy diferentes facetas, el objetivo es ofrecer un repaso crítico de los debates sobre el significado de las identidades raciales y étnicas y cómo analizarlas, a través de un enfoque historico de las perspectivas teóricas sobre raza y etnicidad en América Latina.

ISBN-9978-04-640-2
9 789978 046401

ediciones UPS
ABYA YALA

Ediciones Abya Yala
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson
Telfs: 562-633 506-247
Casilla 17-12-719
E-mail: editorial@abyayala.org
Quito- Ecuador